
ضوابط الإصلاح السياسي في الفقه الإسلامي
القسم الشرعي
رسالة دكتوراة - جامعة الأزهر الشريف
دكتور
محمد السعيد النحاس
هذه الدراسة تصلح في ظني لأن تكون منهجًا تعليميًا في موضوعها، لتُقرَّر على من يتلقون العلم التخصصي في مستوياته المتقدمة.
المستشار
طارق البشري

ضوابط الإصلاح السياسي
في الفقه الإسلامي

(القسم الشرعي)

دكتور

محمد السعيد النحاس

مع مقدمة المستشار طارق البشري

رسالة دكتوراة

جامعة الأزهر الشريف

كلية الشريعة والقانون

قسم السياسة الشرعية

الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى:

{ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ}[هود:88]

وقال عز وجل:

{ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}[الجاثية:18]

وقال سبحانه:

{ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ } [الشورى: 38]

الإهداء

إلى الخلفاء الراشدين المهديين،

الذين جسّدوا مبادئ الإسلام في الحكم والسياسة،

وكانت دولتهم مصدر إلهامٍ لكل مصلحٍ يسعى لإقامة العدل على هدي الشريعة.

أصل هذا الكتاب:

يرجع أصل هذا الكتاب إلى رسالةٍ علميةٍ تقدمتُ بها لنيل درجة العالمية [الدكتوراة] من قسم السياسة الشرعية في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر بالقاهرة، وقد تكونت لجنة المناقشة والحكم من:

1) الأستاذ الدكتور/ يحيى الجمل؛ أستاذ القانون الدستوري بجامعة القاهرة، ونائب رئيس الوزراء الأسبق –رحمه الله– مشرفًا قانونيًا.
2) الأستاذ الدكتور/ عبد المعبود أمين زغلول؛ أستاذ الفقه بكلية الدراسات الإسلامية بنات، وعميد كلية الشريعة والقانون بأسيوط سابقًا مشرفًا شرعيًا.
3) الأستاذ الدكتور/ فؤاد النادي؛ أستاذ القانون الإداري والدستوري بجامعة الأزهر والمستشار القانوني لرئيس جامعة الأزهر السابق مناقشًا قانونيًا.
4) الأستاذ الدكتور/ الشحات منصور؛ أستاذ الفقه وعميد كلية الحقوق بجامعة بنها سابقًا مناقشًا شرعيًا.

وقررت اللجنة منح صاحب الرسالة درجة العالمية "الدكتوراة"، وذلك يوم 14 جمادى الآخرة 1436، الموافق 23 مارس 2016.

مقدمة بقلم/ المستشار طارق البشري

هذه الدراسة تصلح – في ظني – لأن تكون منهجًا تعليميًا في موضوعها، لتُقرَّر على من يتلقّون العلم التخصّصي في مستوياته المتقدمة، وذلك لإحاطتها بموضوعها التخصّصي إحاطةً كافية. فهي ليست من رسائل الدكتوراه التي تركز على فكرة محددة واحدة لتستخرج منها جوانبها غير الملحوظة أو علاقاتها غير المدركة، ليست كذلك فقط، ولكنها تعرض لموضوعها المدروس بإلمامٍ وبسطٍ يصلح أن يصوغ لدى المطالع له خلفية شاملة للموضوع.

ومن خلال هذا العرض المبسوط، يقدّم الباحث أفكاره وآراءه وما يُرجّحه من أقوال، ويعرض كل ذلك من خلال الفقه المقارن، ولذلك فهو يُسهم في تشكيل عقلية المطالع له، ويُشكّل الأسس العامة لتفكيره في هذا الموضوع. وهذا ما قصدتُ بدء الحديث به، من كونه بحثًا يصلح أن يكون منهجًا تعليميًا في موضوعه لذوي التخصصات العلمية من الدارسين لهذا الفرع من فروع المعرفة.

أنا لا أريد في هذه المقدمة أن أناقش الأستاذ الباحث في آرائه، وفيما يُرجّحه وما يجده من موازنات، وإن كنت أوافقه على الكثير مما انتهى إليه، وحسبي في ذلك كله ما تضمنته دراسته من إضافة علمية، ومن دأبٍ في عرض الآراء المتعددة والمتنوعة في أيٍّ من المسائل المثارة في فصول البحث. وقد عرض لذلك بدقةٍ وإحكامٍ طيّب، وشعورٍ بالتبعة والمسؤولية أمام الله سبحانه وتعالى، وأمام الفقهاء وحفظة العلم في هذا المجال.

هذه الدقة والأمانة ممّا يُقدَّر للباحث بطبيعة الحال، وهي من شأنها أن تفيد قارئه والمتلقي عنه، وتدرّبه على سعة الأفق والتدبّر وإتقان التفكّر. ذلك أن من الأحكام الشرعية ما هو محدد ومعياريّ، سواء في شؤون العبادات أو في غيرها من أصول التعامل وقطعيات الدلالة، ومنها – في الأحكام الجزئية والتفاصيل الشرعية – ما هو موسَّع، وما هو طرف، وهي تتسم بسَعةٍ في صياغة الأحكام ممّا يسمح بقدرٍ معلومٍ من التنوع في استخلاص الدلالات.

ونحن المطالعين لأصول الفقه الإسلامي، ممّن مارسوا العمل الفقهي في حياتهم المهنية، ندرك جيدًا أن نصوص الأحكام – فيما تشابه منها – إنما صيغت بقدر الله سبحانه على نحوٍ يقبل هذا التنوع في استخلاص الدلالات، وإن ذلك مقدّر في سعة النص لتعدد التفسيرات الفرعية بما يتناسب بعد ذلك مع تنوع البيئات التي تُطبَّق فيها وتوالي الأزمنة التي يسري من خلالها. وهي نصوص وأحكام شرعية امتد بها التطبيق حتى الآن إلى الألف والأربعمائة من الأعوام، وهو ممتدّ بإذن الله أبد الدهر، وهي شريعة يسع تطبيقها من النفوس الحية الآن ما يبلغ نحو ألفٍ وأربعمائة من ملايين البشر، ناهيك عمّا عبر من أزمان، وهي تسع اختلاف بيئاتٍ وأقوامٍ وأصقاعٍ وعاداتٍ ونماذجَ حضاريةٍ متباينة.

هذه السعة هي من المعجزات التي جاء بها الإسلام، فلا أظن أنه وُجد على وجه الأرض شرعٌ باقٍ كلَّ هذا الزمان وشاملٌ كلَّ هذه الأقوام. ونحن أمام نصوصٍ وأحكامٍ ثابتةٍ لكل هذا المدى الزمني، وتُطبَّق على الوقائع المتغيرة طوال هذه الحِقب، مع تنوع البيئات والأصقاع واللغات والعادات وأساليب العيش وتباين الأوضاع الجغرافية من جبالٍ وصحارٍ ووِديانٍ وسهولٍ، من أقصى شرق آسيا إلى أقصى غرب إفريقيا، ومع مواجهة المحن التاريخية وحملات الغزو والعدوان من الآخرين شرقًا أو غربًا، قديمًا أو حديثًا.

نحن يجمعنا الإسلام وتجمعنا شريعته، وإن فقهاء المسلمين الأوائل علّمونا كيف نتعامل مع نصوص الأحكام، وكيف نصل بين النص الثابت والوقائع المتغيرة لنستخلص المعنى النصيّ مطبَّقًا على واقع الحال في زمانٍ ومكانٍ محدّدَين وبمتغيراتٍ على الدوام، وكيف نجري هذا التعامل بمناهجَ في الفهم واستخلاص المعاني بالغةِ المرونة وبالغةِ الانضباط في ذات الحال.

فهذا الإمام مالك يظهر في أرض الحرمين الشريفين ويستخلص المعاني من النصوص في ضوء عمل أهل المدينة المنوّرة، وهذا أبو حنيفة النعمان — من قبله وفي عصره — يظهر بأرض العراق بالكوفة، ويُولِّد هو وأصحابه المعاني من النصوص في بيئةٍ كانت قبل الإسلام من حضارات الفرس. وهذا الشافعي يظهر بين المجالين السابقين ويمزج بين اجتهادات المدرستين بفقهٍ أصيلٍ ومنهجٍ أصوليٍّ ينشئ به علم أصول الفقه، أي علم المنطق لدى المسلمين، ثم يذهب إلى مصر فيجد فقه الليث بن سعد في أرضٍ كانت تابعة من قبلُ للحضارات الفرعونية ثم القبطية واليونانية.

وتتسع بردة الاجتهادات بمنطقٍ لا تعادل صلابته الصُّلبةُ إلا مرونتُه السخية، وينشأ بذلك ثالث مذاهب المسلمين في التفسير، ثم هذا الأوزاعي يظهر بأرض الشام — أرضِ الحضارة الرومانية السابقة على مدى القرون — يدلو بدلوه الغزير في هذا المجال. ثم يأتي أحمد بن حنبل ليمزج بين هذا الفقه كله وبين علوم الحديث الشريف. كل ذلك يرد بقدر الله سبحانه في القرون الثلاثة الأولى للإسلام، فتتسع بردة الشريعة الإسلامية بتماسكها وترابطها لكل هذا التنوع والتعدد، وتبقى بذات التماسك والترابط.

السَّعة مع الأحكام، والمرونة مع الضبط، هي من خصائص هذه المعارف الإسلامية في أحكام الشريعة. ولذلك فإن من ينادي أو يطالب بعودة سيادة المرجعية الشرعية الإسلامية لتحيط بكافة الشؤون الدنيوية لحيواتنا المعاصرة في بلادنا وأصقاعنا المتباينة، إنما يطالب بالسيادة العامة الشاملة لهذه المرجعية، مع تقدير أن ثمة ما سيظهر من وجوه التباين والتعدد والتنوع في اجتهادات المجتهدين عند التصدي لوقائع الظروف والأحوال في كل بلدٍ وفي كل جماعةٍ من جماعات المسلمين السياسية.

إن تنوع الاجتهادات بين الفقهاء والمفسرين ذوي الأصالة لم يُفسد التقدير المتبادل بينهم، ونحن لا ننسى قول سفيان الثوري: «لا تقل اختلفوا، بل قل توسّعوا». كما لا ننسى — على سبيل المثل — أنه مع التباين بين المذهب الشافعي والمذهب الحنفي، فإن للشافعي في تقدير أبي حنيفة أبياتًا من الشعر يقول فيها:

لقد زان البلاد ومن عليها *** إمام المسلمين أبو حنيفة

بأحكامٍ وآثارٍ وفقهٍ *** كآيات الزبور على الصحيفة

فما بالمشرقين له نظير *** ولا بالمغربين ولا بكوفة

فرحمةُ ربنا أبدًا عليه *** مدى الأيام ما قُرئت صحيفة

أنا بهذه المقدمة ضيفٌ على هذه الدراسة، وصفتي التي أكتب بها أنني أول القارئين لها من جمهور قرائها، ولا يجوز لي بأيٍّ من هاتين الصفتين أن أَحول بين جمهور قارئيها وبينها. كما أنني أعلم أن من آداب الضيافة عدمَ إطالة المكث، ومن آدابها أيضًا أن يجلس الضيف في مجلس الزوّار، بحيث لا يتجه بصره إلى داخل الدار، وإنما يترامى إلى خارجها. وحسبي في هذا المجال ما صادف أن استدعيته إلى ذاكرتي من عددٍ من الأمور المحيطة بموضوعها. قد أكون أشرتُ إلى بعضها فيما سبق لي من مناسباتٍ وكتاباتٍ أعددتُها، وأود الآن أن أُطلع قارئ اليوم عليها لصلتها بهذا البحث الذي بين أيدينا.

أريد فقط أن أشير إلى ما يمكن أن يكون في اعتبارنا عندما ننظر في اجتهادات أسلافنا من الفقهاء السابقين، وذلك بالنسبة للأمور السياسية ونُظُم الحكم وأساليب إدارة الشؤون العامة. فإن العدد العديد من هذه الآراء الفقهية كان يرد في اجتهاداتٍ إفتائية، أو في إطار النظر إلى ما هو ممارَسٌ فعلًا في نُظُم الحكم وأساليب الحكومة وممارسات الولايات العامة في العهود التي صدرت فيها هذه الاجتهادات.

ونحن نعلم بالممارسة أن الأعمال الإفتائية ليست مجرد تفسيرٍ مجرّدٍ للنصوص، ولكنها اجتهادات تتعلق بتحريك أحكام النصوص الثابتة على وقائعَ معيشةٍ ومتغيرة. لذلك فإنه من النافع لنا والمفيد أن ندرك وجوه التغيّر التي حدثت بين ما كان يراه الفقهاء في نظم الحكم وأساليب الإدارة وممارسة الولايات العامة في هذه العصور السابقة، وبين ما جَدَّ في هذه الشؤون من الناحية الواقعية في عالم اليوم المعيش.

فمنه ثلاثةُ جوانبَ تبدو مفارِقةً بين النظر الواقعي المستمد من الاجتهادات السابقة والمعاصرة لها، وبين النظر الحالي المعيش والمعاصر لنا؛ وذلك بالنسبة لأسلوب العمل الفردي أو الجماعي في الشؤون العامة، وبالنسبة لما يُسمّى الآن «الشخصية الاعتبارية»، وبالنسبة لأساليب الإدارة العامة: مركزيةٍ أو لا مركزيةٍ. وهذه جوانبُ عرضتُ لها في بعض كتاباتٍ سابقة، ولكنني الآن أود الإشارة إليها لتكون مصاحبةً للقارئ وهو يتابع هذا البساط البحثي الذي تشمله هذه الدراسة.

ويبدو لي من أول هذه الجوانب أن أسلوب الإدارة العامة السابقة كان يتعلق بأعمالٍ محددةٍ نسبيًا، بحيث إن الجهد البشري والذاكرة البشرية الفردية كانا يستطيعان أن يستوعبا وقائع الأعمال وأساليب التعامل معها والخبرات المتطلبة لإنجاز الأعمال العامة، فلم يكن ثمة فارقٌ كبير جدًا بين ما تطلبه القدرات البشرية لإدارة الأعمال العامة وما تطلبه إدارةُ الأعمال الخاصة، مثل إدارة شؤون الأسرة أو شؤون العمل الحِرفي المحدود أو العمل المهني الفردي.

فكانت الأعمال العامة يقوم بها أفرادٌ يُوكَل إليهم المتابعةُ لها والإشرافُ عليها والتقريرُ في شأنها ومتابعةُ التنفيذ. لذلك نلحظ — مثلًا — أن كتب الأحكام السلطانية التي تكلمت عن الإمامة العامة في نظم الحكم، إنما تصورت دائمًا أن القائم بالإمامة هو فردٌ يُمسك بزمام الأمور ويتبعه أفرادٌ تابعون لإدارته الفردية، وكذلك القاضي ينظر في الأقضية كفردٍ يجري التخاصم أمامه ويقضي بين الخصوم، وكذلك التعليم؛ فقهاءُ ومدرّسون يجلسون في المساجد ويلتف حول أيٍّ منهم تلاميذ، وتتم الدراسة بإجازةٍ يصدرها الأستاذ لتلميذه على فقه مذهبٍ معيّنٍ أو على كتبٍ معينةٍ أو على وجه العموم. والكتابة في ذلك كانت موجودة بالخط الفردي قبل أن تنشأ المطبعة، وهي محدودة جدًا تُحفَظ لدى الأفراد، وليست لها أرشيفاتٌ للحفظ. ومصر كلها — مثلًا — لم يكن يزيد عدد سكانها حتى أوائل القرن التاسع عشر على مليونين ونصف من السكان ينتشرون على مدى ألف كيلومترٍ من البحر الأبيض إلى أسوان على شواطئ النيل.

أمّا الآن فالصورة جد مختلفة: الأعداد كثيفة، والأنشطة متنوعة، والاتصالات سريعة، والمجال العام يجاوز الأُسر والقبائل وسكان الأحياء إلى الجماعات السياسية الممتدة طولًا وعرضًا وكثافة. والخبرات تنوّعت بحيث لم يعد في مقدور الجهد الفردي أن يستوعبها، والمشاكل تباينت بحيث لم يعد في مقدور الخبرات الشخصية أن تُحيط بكنهها أو تُدرِك أساليب علاجها ومواجهتها. ولذلك كان لا بد من تقسيم العمل وتوزيعه وفقًا لتخصصاتٍ موضوعيةٍ ووقتيةٍ وعلميةٍ واجتماعيةٍ وجغرافية، وهذا التوزيع يوجب من بعدُ أن تُجمع هذه الخبرات لإدراك كل المشاكل والمتطلبات، ولإمكان التعامل معها.

لذلك صار من اللازم أن يُستبدل بالقرارات الفردية قراراتٌ صادرةٌ من الجماعات التي تلتقي لديها الخبرات المتخصصة. فظهر نظامُ المجالس. لم يعد الأمر «شورى» بالمعنى القديم، بحيث إن حاكمًا فردًا ذا قرارٍ فرديّ يستشير آخرين من ذوي الخبرة والمتابعة، وإنما صار نظامُ المجالس يحتم أن يصدر القرار من الجماعة، وأن يتكون المجلس من عديدٍ من الأشخاص المتنوعي الخبرات والأنشطة والأماكن الجغرافية، يجتمعون معًا وينظرون في الأمور معًا، ويتخذون قراراتهم بطريق التصويت. ويُنسَب القرار لا إلى فردٍ ولا إلى أفرادٍ ممن وافقوا عليه، وإنما يُنسَب إلى المجلس كله بوصفه جماعةً واحدةً وجهةً واحدة.

وهذا يقودنا إلى الجانب الثاني الذي له وجهُ أهميةٍ في إطار المفهوم التشريعي، إذ ظهرت الآن ما يُعرف بـــ«الشخصية الاعتبارية» أو «الشخصية المعنوية». فالشخص في الشؤون العامة أو في المهم والكثير من الشؤون الخاصة، أو في المشترك على وجه الاستمرار من الشؤون لدى عددٍ من الأفراد، لم يعد هو الإنسانَ الفردَ الطبيعيَّ الآدميَّ الذي يأكل ويشرب ويرتدي الثياب، إنما صار مفهومًا معنويًا يدل على مجموعةٍ من الأشخاص والأموال ذات المصالح المحددة والأغراض المتوافقة. ويعترف القانون لهذا المجموع بشخصيةٍ قانونيةٍ اعتباريةٍ منفصلةٍ عن ذوات المشاركين فيها، ويصدر عنها من القرارات، وتلتزم بالالتزامات، وتُحقِّق المصالح المحصورة في إطارها. وما يميزها عن هؤلاء أنها ذاتُ ذمّةٍ ماليةٍ مستقلة، يشكّل وعاءً ذاتيًا لها، يقبل الحقوق ويقبل الالتزامات في حدود الفرض القانوني الذي أُنشِئت من أجله.

وهذه الشخصية الاعتبارية هي — بالضرورة وبالتعريف — السائدةُ وحدها في نظم السياسة أو الإدارة المدنية للدولة المعاصرة، وهي ما تتعلق به شؤون الحكم وممارسة الولايات العامة. والأفراد والأشخاص الطبيعيون يعملون لديها ويعملون باسمها، ومن ثم فإن من يملك السلطة في شؤون الجماعة السياسية هي الدولة، وليست أشخاص القائمين بها.

ومفهوم الشخصية الاعتبارية، وإن لم يُدركها ويُعبّر عنها فقهاءُ المسلمين السابقون على النحو النظري العام، إلا أن الشريعة الإسلامية عرفت مؤدّاه في ثلاث صورٍ شهيرة، وهي :بيت المال، وملكية المسجد، ونظام الوقف .وقد عبّر الفقهاء السابقون عنه بشكلٍ يكاد يكون واضحًا من الناحية النظرية في تعريفهم للوقف، بحسبانه "رَصدًا للمال لا على ملك أحدٍ من الناس، وجـــعـــلـــه عـــلـــى حـــكـــم مـــلـــك الله تـــعـــالى."

وبهذا نشأت له ذمّةٌ ماليةٌ مستقلة، وإرادةٌ في التصرّف مستقلة عن ذوات من تصدر عنهم القراراتُ والتصرفات. ومن ثم فإن هذا المفهوم ســابقُ الوجود في الإدراك الفكري للفقه الإســلامي، وهو موجودٌ بذات الكيفية الفكرية التي نعرفها لمفهوم الشخصية الاعتبارية، من حيث استقلال الإرادة للشخص المعنوي عن الممارسين لها نيابةً عنه، واستقلال ذمته المالية، وارتباط وجود الشخصية الاعتبارية بالغرض والوظيفة المنشأة لها فقط.

والشخص الاعتباري ذو الوجود المعنوي يفيد أن كل من يتولَّون أموره إنما هم وكلاء أو نوّاب ممارسون للعمل بالنيابة عنه. وعلينا، ونحن نقرأ الآن في فقه الأحكام السلطانية، أن نُدرك تطور مفهوم الولايات العامة الوارد بها، وتطوره من حيث مؤدّاه بالنسبة لما لا يتعلق بسلطاتٍ يملكها فردٌ هو الإمام، أو فردٌ هو القاضي، أو وكيلٌ فردٌ عن الإمام الفرد، ولكن أن نفهم أن كل هؤلاء هم وكلاء ومندوبون عن الشخص العام الذي يتولى الإمامة.

فالإمام — في مفهوم الشـــخص المعنوي — هو عمومُ من يقومون بالأداء العام والتعبير عنه، والمجالسُ والهيئاتُ التي تتجمع أنشطتُها لاتخاذ القرارات في شؤون الولايات العامة. أما الوصف الذي يجب أن نعرف به الآن أشخاصَ من يتولّون الإمامة، فهم ليسوا الإمامَ ذاته صاحبَ الولاية العامة، وإنما هم من يصفهم الماوردي بوصف وزراءِ التنفيذ .ووزيرُ التنفيذ عند الماوردي هو من يؤدي للإمام أي: من يبلّغه بالقرارات والنصائح، ومن يؤدي عن السلطان أي: من يُنفذ قراراته، ومن يُشارك بالرأي. أما الآن، فصاحب القرار هو الشخص المعنوي، المعبَّر عنه بالقرارات التي تصدر عن المجالس، أو هكذا يمكن أن تُرسَم الآن أجهزةُ الدولة الحديثة على هذا النحو.

والجانب الثالث الذي أحاول الإشارة إليه هو نطاق ممارسة الحكم قديمًا وحديثًا، والفروق بينهما في المدى التطبيقي.
فإذا كان الحاكم القديم فردًا ذا إرادةٍ نافذةٍ في نطاق حكومته، فإنني أزعم أن ســلطته — من حيث النفاذ الفعلي والأثر الملموس — لم تكن بالإطلاق والعموم والشمول الذي يمكن أن نتصوّر الآن في سلطة الحاكم الحاضر.

ولذلك، فإن ما يُقال عن استبداد الحاكم القديم، أزعم أن الاستبداد القديم كان محدودًا ومؤطّرًا في المجال الجغرافي لما تستطيعه سلطته من نفاذٍ فعلي. إن الفارق بين حاكم الماضي وحاكم اليوم كالفارق بين راكب الحصان وسائق الطائرة، من حيث القدرة الفعلية ومدى الاستطاعة الواقعية في التأثير والفاعلية.

وهذا يرجع إلى تطور أساليب الاتصال ووسائل تلقّي المعلومات وإنفاذ القرارات. فكان الحاكم القديم ينظر ويبطش، ولكنه ينظر بعينيه لا بمنظارٍ مكبّر أو مقرب، وكان يمكنه أن يضرب، ولكنه يضرب بالعصا أو بالسيف لا بالطائرة أو الصاروخ. والفارق بين الحالين كالفارق بين محدودية ومدى كلٍّ من وسائل الاستقبال ووسائل الإرسال.

وإن نظام الحكم وأثره على المحكومين لا يتعلق فقط بمدى سلطات الحاكم، فردًا كان أو جماعة، ولكنه يتعلق أيضًا بمدى مركزية السلطة ومدى لا مركزيّتها كنظامٍ فعّال. ومن حيث المركزية واللامركزية، فشتّان بين إمكانيات نظام الأمس ونظام اليوم.

لقد كانت الذاتية في الإدارة قدرًا مقدورًا على أهل الأمس، فالمعلومات التي ترد — مثلًا — من مصر أو من المغرب العربي إلى مقر الحكم في بغداد، تستغرق العديد من الأسابيع للوصول، والقرارات التي تصدر من هناك تستغرق للإبلاغ بها وتنفيذها في تلك الأصقاع البعيدة أسابيع أو شهورًا.

وكانت الذاتية المحلية لها سلطاتها وأثرها في الإدارة، وثمّة وجودٌ للأسرة الكبيرة الممتدة كتنظيمٍ إداريٍّ للشؤون المعيشية اليومية، ووجودٌ أيضًا للعشيرة والقبيلة كوحداتِ إدارةٍ ذاتية، كما كان للحارة والحي، ولكلٍّ من الوديان ومستويات الجبال، إمكاناتُ إدارةٍ للشؤون البيئية. وكل ذلك يَحُدُّ من إمكانات تدخل الحاكم المركزي في شؤون الرعايا وفي مجالات حياتهم اليومية والبيئية.

وأكاد أقول: إن سلطة الحكم الديمقراطي الحقيقي على الحياة اليومية للمواطنين الآن، هي أكثر كثيرًا من سلطات أي حاكمٍ فردٍ مستبدٍّ على رعاياه في القرون الوسطى. بل أكاد أقول: إن السياسات التي يمكن أن يصدرها رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، يمكن أن يكون لها من الأثر في مصر أو في الصين ما هو أقوى من إمكانات النفاذ والتأثير لأيٍّ من القرارات التي كان يصدرها هارون الرشيد في بغداد على من يبعد عن العراق من أصقاع دولته العباسية.

ولما للإدارة الذاتية من صفةٍ ديمقراطيةٍ — لأنها تتعلق بالصلة المباشرة بين مصدر القرار ومن يُطبَّق عليه — فإن النظام الديمقراطي الآن يكاد يكون أكثر صفةً في الاستبداد من نظيره القديم، من حيث التأثير والفاعلية في النطاق الشعبي الواسع الذي يصل إليه.

وهذه الجوانب الثلاثة التي أشرتُ إليها فيما سبق، يتعيّن أن تكون تحت نظرنا عندما ننظر في فقه السلف من الفقهاء الكبار الذين تعلّمنا عنهم، وأن نُراعي — عندما ننظر في اجتهاداتهم — ما كان يحيط بهم من واقعٍ ملموسٍ، ومن أوضاعٍ وعلاقاتٍ محسوسة.

وأن نُدرك عِلّة الشرع الحكيم في إجمال ما يتعلق بالأحكام الخاصة بالولايات العامة ونُظُمها، لما تتصف به من احتمالات التغيّر.

نقطة أخرى أستطرد إليها، وهي تتعلق بأثر تغيّر الأوضاع في إمكان تغيّر اجتهاد الفتوى، وهي تتعلق بشئون الولايات العامة، وهل تجوز للمرأة أم لا. وقد عرضت الدراسة التي بين أيدينا لهذه المسألة بما هو كافٍ تمامًا، لا يحتاج إلى مزيد أو تعقيب، ولكني أستطرد لأوضح مسألة أظنها نافعة.

"الولاية" كما يفهمها رجال القانون هي إنفاذ القول على الغير، بخلاف "الأهلية" التي هي الصلاحية لإنفاذ القول على النفس. والولاية الخاصة تكون بإنفاذ القول على محدد ومعين، كولاية الأب على ابنه القاصر، وتكون ولاية عامة إذا كان

مؤداها إنفاذ القول على غير معين، ومنها ولاية الحاكم وولاية القاضي. والولاية الخاصة مقرّرة للمرأة من قديم بغير خلاف يُذكر، ولكن الولاية العامة كانت منكرة عليها، وكان من الأسانيد الشرعية على هذا الإنكار نقص شهادة المرأة عن شهادة الرجل، حسبما ورد في سورة البقرة (الآية 282). وقد كان هذا النص الكريم مما استُدلّ به على إنكار توليها الولاية العامة. لقد استفيد هذا النظر من قياس ولاية المرأة على مؤدّى الشهادة من حيث أثر الشهادة في إمضاء الأمور. فإذا كانت المرأة أقل جدارة من الرجل في الشهادة، فإنها تكون بذات التطبيق للنص أقل كفاءة منه في الولاية، وذلك اعتبارًا بالأثر الحاسم للشهادة قديمًا في إمضاء الحقوق أو نفيها.

والحقيقة أنه قديمًا كان للشهادة هذا الأثر في إمضاء الحقوق وترتيب الآثار على الأحداث المشهود بها، لأن الشهادة بصورتها الدارجة تفيد علمًا شخصيًا بالمشهود به، وهي إخبار عن حادث واقع أو فعل ناشئ، وبها يثبت أو ينتفي هذا الحدوث وما يترتب عليه من آثار. وقد ورد في الأثر: "شاهداك قتلاك." قديمًا، كان قول الإنسان بأنه شهد أو سمع أو علم بأمرٍ ما هو أقوى ما يدل على الحدوث أو النفي للمشهود به، متى توافر في الشاهد كونه ثقةً وعدلًا.

فالشهادة إخبار، وليست صلاحية للتقرير والتصرف، ولكنها لقوتها في الجزم بتقرير الحدوث كانت حاسمة في تقرير آثار هذا الحدوث أو نفيه، لأنه لم يكن يوجد من وسائل الإثبات ما هو أكثر حسمًا في البيان. أما اليوم، فإن الشهادة كوسيلةٍ للإثبات صارت من أضعف دلائل الإثبات. فهناك الآن الكتابة مع تحقيق الخطوط، وهناك الأوراق الرسمية التي تثبت في مواثيق الدولة وأجهزتها الحافظة، ويحفظ فيها أصول الأوراق. وهناك أساليب الإثبات بالتصوير والتسجيل الصوتي، حتى إن القانون الآن لا يكتفي في التصرفات المرتبة للالتزامات كالبيع والشراء والدَّين بالشهادة الشفهية، إلا في المبالغ البالغة القلة. وصار مما يشمل مفهوم الشهادة وسائل الخبرة الفنية كالتحاليل الطبية والإشعاعات الطبية وغيرها.

من ذلك ظهر واضحًا أن شهادة الرجل لم يعد ثمة مجال لتصوّر أنها صنوٌ للتصرف والتقرير في مدى حجيتها، ومن ثم تسقط إمكانية المشابهة والقياس بينها وبين شئون الولاية العامة، كما ذهب اجتهاد الفقهاء الأقدمين، وتسقط إمكانية اتخاذها حجةً لحجب الولاية العامة عن المرأة بموجب نقص شهادتها.

إن القول بأن الشهادة ولاية كان محضَ اجتهادٍ وتصورٍ فقهي، ولم يكن حكمَ نصٍّ من نصوص الشريعة الإسلامية، وهي بذلك لا تقوم لها حجية في سحب حكمها إلى حكم نقص الولاية العامة عن المرأة. وذلك يفقد الشهادة مكانتها المنفردة في إثبات الحقوق والوقائع والأحداث، ويكون قياس الولاية العامة على الولاية الخاصة في الإمكانية كما يكون هو الأولى.

إن من مزايا هذه الدراسة أنها تطرح موضوعها أمام القراء ببسطٍ وسَعةٍ تكاد تحيط بوجهات النظر المتباينة التي يمكن أن تترجح لدى أيٍّ من المطالعين لهذا البحث، فبساطها واسع، وكان ذلك طبعًا مما تكتمل به الدراسة من الناحية البحثية والعلمية. ولكنني أشير إلى ذلك هنا لكي نستخلص دلالة أخرى تبدو لي هامة، وهي أن سعينا ـ وسعي المطالعين بالشريعة الإسلامية ـــ لتكون هي المصدر التشريعي الأساسي للتشريعات المطبقة، وذلك بموجب إسلامية الجماعة الوطنية السياسية، هذا السعي يتعلق بالمرجعية الشرعية بسعتها وشمولها، لتحل محل الأسس والمرجعيات الغربية الوافدة إلينا من خارج حضارتنا التليدة.

وإن هذا السعي لا ينحصر في تطبيقٍ بعينه أو في رأيٍ وحيدٍ يرجحه من يترجح لديه من القائمين بهذا الأمر أو من المخاطبين به. إن مرجعيتنا الإسلامية تحتضن ما عساه أن يظهر أو يقوم بيننا من نوعيات في الرأي، مما يسعه البساط الفسيح للفقه الإسلامي بمدارسه ومذاهبه. والحقيقة أن الدراسة كانت داعيةً بهذا الجانب، حريصةً على بيانه وإظهاره على

نحوٍ طيب. كما صاحبها ـ رعاها الله ـ يُرجّح عادةً من وجهات النظر في الغالب الأعم ما يتناسب مع أوضاع الحاضر المعيش من اجتهاداتٍ، مما تسعه أحكام الشرع الإسلامي في حدودها المنطقية.

كنت أود فقط أن يكون الحديث عن مسألة الحدود لا في أول الدراسة، ولكن يكون سابقًا مباشرةً على الباب الرابع الخاص بضوابط التشريع في الدولة الإسلامية، وعلى وجه الخصوص قبل الفصل الخاص بالتدرج في تطبيق أحكام الشريعة، وأن يسع الحديث عن الحدود اجتهاداتٍ لأئمة الفقه الإسلامي المعاصر، مثل الشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتابه عن الحدود الإسلامية، والشيخ محمد أبو زهرة، وغيرهما ممن عسى أن يكونوا تعرضوا للحدود والتعازير ودرجات العقاب وشروطه وأحواله من كبار فقهاء العصر الحاضر، مثل الشيخ عبد الوهاب خلاف، ومحمود شلتوت، ومصطفى الزرقا، ويوسف القرضاوي، وعلي الخفيف.

والحمد لله،،،

طارق البشري

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

«إِنَّ الْحَمْدَ للهِ نَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَسَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا فَمَنْ يَهْدِهِ اللهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَن لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

+يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ_.

+يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا_.

+يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا * يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا_ [2].

أَمَّا بعْدُ؛

فإن التصور الإسلامي للإصلاح كما يرتبط بإصلاح الفرد لنفسه, فإنه يرتبط أيضًا بإصلاحه لما حوله, ولا يقتصر الإصلاح بأي حال على الدعوة والوعظ والإرشاد, ولكن لابد من بذل الجهد لتحقيق الفكر وإخراجه إلى حيز التنفيذ؛ لإقامة الحكم الصالح وتغيير الأوضاع التي تخالف منهج الله تعالى.

والإصلاح السياسي عمومًا يتعلق بإصلاح سلطات الحكم الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية، وإقامتها على منهج الله تعالى، وقد اخترتُ أهم هذه السلطات وأخطرها، والتي ينبني عليها كل سلطة في الدولة، وألا وهي سلطة التشريع في الدولة الإسلامية، وبحثتُ ضوابط أهم المسائل التي ترتبط بها في الفقه الإسلامي.

وهذا الإصلاح المنشود عادةً ما يصطدم بعقباتٍ كثيرةٍ بكل أسف منها:

العقبة الأولى: تتمثل في سلطات تُسخر التشريعات والقوانين لخدمة أهدافها الخاصة، ولا مانع لديها في أن تتمسح بالإسلام تارةً أو بالعلمانية تارةً أخرى أو تتمسح بأي شيء يمكن أن يحقق أهدافها وسيطرتها.

والعقبة الثانية: تتمثل في فكرٍ متغربٍ ينكر أن يكون في الإسلام دولة تحكم بما أنزل الله تعالى أو دولة لها مرجعية إسلامية، ويرفض أن يخضع لحكم الكتاب والسنة في شتى مجالات الحياة المختلفة، ويرى أن الدين عقيدة في القلوب وشعائر في المساجد فقط.

والعقبة الثالثة: تتمثل في فكر ينتسب إلى الفقه الإسلامي يستدل بآيات قرآنية وأحاديث نبوية يراها ترفض التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، وترفض الانتخابات العامة لاختيار رئيس الدولة أو اختيار أهل الحل والعقد أو ممثلي الشعب في البرلمانات، وترفض الأخذ بالأغلبية في التصويت، وترفض مشاركة النساء في العمل السياسي.

وهذه الدراسة تخطت – بفضل الله تعالى– كل هذه العقبات وفندت جميع شبهات أصحابها، كاشفة كيف يواجه الإسلام الحكومات المستبدة ويقضي على الاستبداد في مهده، وكيف يمكن للشريعة ليس فقط أن تتلاءم مع الزمان والمكان،

---

[2] آل عِمْرَانَ: (102) وَالنِّسَاء: (1) وَالْأَحْزَاب: (70- 71).

بل أن تُصلح الزمان والمكان، وأن تلبي جميع حاجات الناس في مختلف العصور وفي كل البيئات، وكيف يسبق الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا جميع النظم السياسية المعاصرة، وكيف يضبط ما يمكن أن يقتبسه منها بمنهج محكم.

وأخيرًا أحبُ أن أثبتَ أمرًا أُقدم به بين يدَيْ بحثي، ألا وهو أن الحق لا يُعرف بالرجال، ولكن اعرف الحق تعرف أهله، ولا يَلزَمُ النّاسَ طاعةُ أَحدٍ لأَجلِ أَنَّهُ عالِمٍ، وإنّما يَلزَمُ النّاسَ قَبولُ الحَقّ ممن جاء به على الإطلاق، ونبذ الباطل ممن جاء به على الإطلاق، وما أردت بيان هذا إلا لأنني عملت على تتبع الحق في هذه الرسالة بدون أن ألتفت إلى أنه قد يكون ظهر من صاحب هذا الحق باطل في كتابات أو مواضع أخرى، وكذلك على نقض الباطل وإن أتي ممن يكثر على لسانه الحق في كتابات أو مواضع أخرى.

ومن خلال هذه المقدمة أتحدث عن الأمور الآتية:

أولًا: أهمية دراسة هذا الموضوع:

تكمن أهمية دراسة هذا الموضوع في النقاط التالية :

*دراسة تطبيق نصوص الشريعة المتعلقة بالسيادة والسلطة التشريعية والنظام الحزبي حسب مقتضيات العصر الحديث .

* الرد على الشبهات والإدعاءات التي يثيرها البعض حول الدولة الإسلامية أو المرجعية الإسلامية للدولة في العصر الحديث.

* تنمية الخبرات السياسية للإسلاميين العاملين في المجال السياسي ، وتوجيهها التوجيه الصحيح من وجهة النظر الإسلامية ، بحيث تنتج شخصيةً على وعيٍ بالواقع السياسي المحيط بها ، وتجيد التعامل معه ، وتعرف كيف يفكر الآخرون ، وهو جانب ينبغي أن يدرك أهميته كل مسلم.

*لفت نظر علماء الشريعة إلى أهمية دراسة الواقع، ودمجه في دراساتهم، وكذلك علماء القانون إلى أهمية دراسة الشريعة، ودمجها في دراساتهم.

ثانيًا: الدراسات السابقة

تتصف كثير من الدراسات الأكاديمية التي تقارن نظام الحكم الإسلامي بالنظم المعاصرة بطابع نظري، وكأنها في شقها الإسلامي تبحث فكرة مجردة عن الزمان والمكان، أو تكتفي بدراسة المبادئ والصور الإسلامية التاريخية، وهذا ما بذلت جهدي في تلافيه، بحيث يكون البحث في أبوابه التي تطرق إليها مرتبطًا بمسائل عملية وكأنه شرح لنظام قانوني إسلامي مرتبط بالواقع ومطبق في الدولة، فقد ربطت بين المعالم الدستورية الحديثة والدولة ذات المرجعية الإسلامية، وأسقطت ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الشرعي على الدولة العصرية .

ثالثًا: صعوبات البحث

الحمد لله تعالى أن مَنَّ عليَّ بنعمٍ لا تعد ولا تحصى، وعادةً ما ينسى الإنسان الصعوبات التي واجهته عند جني الثمار، ولكن ما لا ينسى من هذه الصعوبات يتمثل في تشعب موضوع البحث في فروع كثيرة من علوم الشريعة، فقد احتجت لإتمام

البحث دراسة مسائل شتى مبثوثة في كتب العقيدة وكتب التفسير، وكتب السيرة، وكتب الفقه المذهبي والعام وأصول الفقه وقواعده، وكتب شروح الأحاديث، فضلًا عن الكتب المعاصرة التي تتعلق بموضوعات البحث.

رابعًا: منهج البحث

1 –منهج البحث: مر على الرسالة أكثر من منهج بحث علمي حتى تخرج في صورتها الحالية، ولذلك فقد استخدمت:

* المنهج التاريخي في متابعة تطور كثير من المفاهيم التي تتعلق بالرسالة.

* المنهج التحليلي في فهم وبيان الدوافع والأغراض والمعاني التي ينبني عليها النظام الإسلامي، وكذلك في المناقشة والترجيح في كثير من القضايا المنتشرة بين ثنايا البحث.

* المنهج المقارن وقد صاحبني في كثيرٍ من مراحل هذا البحث للوقوف على أوجه الاختلاف والاتفاق بين النظام الوضعي والنظام الإسلامي.

2– الأحاديث النبوية

*لفظ الحديث في المتن هو لأول راوٍ للحديث ذكرته في الهامش ما لم أذكر خلافا لذلك.

*في بعض الحالات النادرة، يكون حديث ما في الكتاب الموافق للمطبوع في برامج الكتب الإلكترونية ليس مشكولًا، ونظرًا لالتزامي بتشكيل كل الأحاديث، قد اضطر لنسخ هذا الحديث من كتاب آخر يكون مشكولًا وليس موافقًا للمطبوع، وقد يكون هناك خلاف لفظي بسيط جدًا بين النصين.

*اكتفيت بذكر رواية البخاري ومسلم للحديث عن ذكر رواية غيرهما له، إلا في النادر إذا كان الموضوع يتطلب لفظًا ليس عندهما، فأقدم من رَوَى هذا اللفظ، ثم أذكر روايتهما.

*أما عند عدم وجود الحديث عند البخاري أو مسلم فقد اعتمدت في بيان درجة صحة الحديث على ما يلي:

- أحكام الشيخ شعيب الأرنؤوط على مسند الإمام أحمد بن حنبل طبعة مؤسسة قرطبة، القاهرة.وكذلك على صحيح ابن حبان، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت.
- أحكام الشيخ الألباني على سنن أبي داود، طبعة دار الفكر، بيروت. وكذلك على سنن ابن ماجه، ط/ دار الفكر، بيروت. سنن الترمذي، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت. سنن النسائي الصغرى (المجتبى من السنن)، ط/ مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب. وقد حرصت على اختيار الطبعات السابقة؛ لأن أرقام الأحاديث فيها متطابق مع أرقام الأحاديث في كتب أحكام الشيخ الألباني رحمه الله تعالى على السنن الأربعة ط/ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.
- أحكام الشيخ حسين سليم أسد على سنن الدارمي ، ط/ دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، الأولى، 1412هـ.

- أحكام الشيخ محمد مصطفى الأعظمي على صحيح ابن خزيمة، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت.
- أيضا تحققت أحيانًا من سند الحديث في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، المقاصد الحسنة للسخاوي، الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر العسقلاني، نصب الراية للزيلعي، وغيرهم.

3- التراجم

- لم اترجم للصحابة المشهورين، ولا للعلماء المعاصرين المشهورين المعروفين لعوام الناس.
- ترجمت للصحابة غير المشهورين، ولكل من له قول مؤثر في الرسالة من المعاصرين، وآثرت الاختصار تجنبًا للإسهاب، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى ما ذكرت من مصادر التراجم.
- رجعت إلى كتاب الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر في تراجم الصحابة، وأضفت في بعض الأحيان مراجع أخرى إذا وجدت فيها معلومات هامة لم تُذكر في الإصابة.
- وأما غير الصحابة فقد رجعت إلى سير أعلام النبلاء للذهبي، تهذيب الكمال للمزي، وفيات الأعيان لابن خلكان، ثم الأعلام للزركلي.

4-المصادر والمراجع

- اعتمدت على الكتب التراثية في التفسير والحديث والعقائد والفقه وأصوله والتاريخ والسيرة والأحكام السلطانية، مراعيًا أهل التحقيق فيها، وفي نفس الوقت استفدت من كتب المعاصرينفي النظام السياسي الإسلامي، وفي بيان مصادر التشريع الإسلامي.
- استفدت كثيرًا من المكتبة الشاملة والجامع الكبير لكتب التراث.
- ذكرت سائر معلومات النشر عند استعمالي للمصدر أو المرجع أول مرة، وذلك ببيان اسم المرجع، ثم مؤلفه، ثم رقم المجلد، ثم رقم الصفحة، ثم رقم الحديث إن وجد، ثم اسم الناشر بعد حرف "ط/" التي ترمز إلى طبعة، ثم بلد النشر، ثم رقم الطبعة، ثم سنة الطبعة.

خامساً: خطة البحث

قسمت البحث بعد المقدمة إلى تمهيد وأربعة أبواب وخاتمة :

أما التمهيد فقد خصصته لبيان معنى ضوابط الإصلاح السياسي باعتباره مركبًا إضافيًا ثم باعتباره لقبًا لموضوع معين.

وأما الباب الأول فقد جعلته لبيان أنتحكيم الشريعة هوأول ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي، واشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول، بعد التمهيد الذي تعرضت فيه لبيان مفردات عنوان البحث" ضوابط الإصلاح السياسي في الفقه الإسلامي" لغةً وشرعًا:

الفصل الأول: خصصته لبيان خصائص وأساس نظرية السيادة طبقًا لنشأتها التاريخية، والنظريات التي بحثت أصل السيادة، وموقف الفقه الإسلامي من هذه النظرية،

موضحًا بعض الآثار والفوائد المترتبة على تطبيق الشريعة، وتحقق ضدها بتطبيق القوانين الوضعية بدلًا منها وكذلك شيئًا قليلًا من فلسفة العقوبات الشرعية في الإسلام، ثم بحثت موضوع سيادة الشعب وسيادة الشريعة الإسلامية، وأن العبرة في الحكم على الالتزام بأحكام الشريعة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني، موضحًا كيفية الالتزام العملي بتطبيق أحكام الشريعة في جانب بناء الأخلاق ومحاربة الرزيلة والانحلال، وجانب إقامة الحدود والقصاص،ثم قارنت بين خضوع الدولة للقانون بناء على نظرية السيادة وبين أساس خضوع الدولة للقانون في النظام الإسلامي، وبينت أسباب عجز القانون الوضعي عن تحقيق الدولة القانونية، والصيغة الإسلامية لنظام الدولة القانونية.

أما الفصل الثاني فقد بينت فيه **أهم مصادر النظام الدستوري الإسلامي**، وهي الكتاب والسنة والإجماع وقول الصحابي والقياس والمصلحة المرسلة والعرف وسد الذرائع .

الفصل الثالث: خصصته لبيان **بعض ركائز الشريعة** التي تكفل لها إصلاح الإنسان والزمان والمكان، وهي شمول الشريعة،ويسرها، وابتناءها على جلب المصالح ودرء المفاسد، وجمعها بين الثبات والمرونة.

وأما الباب الثاني فقد خصصته لبيان أن آليات الديمقراطية والتعددية السياسية ثاني ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي ،وذلك في أربعة فصول:

أما **الفصل الأول** فقد درست خصائص الديمقراطية وأهم مميزاتها وأهم الانتقادات التي وجهت إليها، ثم بينت تقديرها من المنظور الإسلامي.

وأما **الفصل الثاني** فقد جعلته لدراسة الأحزاب والتعددية السياسية في الفقه الإسلامي، وبعد أن مهدت ببيان عيوب ومزايا تعدد الأحزاب بصفة عامة، قمت بتحقيق أهمية التعددية السياسية كثاني أهم ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي حيث ناقشتُ أهم الأدلة التي استدل بها من يقول بتحريم التعددية السياسية في الإسلام، ثم وضحتُ مشروعية توقيت عقد الرئاسة أو الخلافة ومشروعية وجود المعارضة، ومشروعية الأخذ برأي الأغلبية، وهي العناصر التي تشكل بمجموعها إمكانية قيام النظام الحزبي وتداول السلطة بالطرق السلمية، ثم بينت ضوابط التعددية السياسية في الإسلام.

وأما **الفصل الثالث** فقد خصصته لدراسة الانتخابات وبدأته بدراسة أهم الأساليب المعاصرة للانتخابات، ثم حققت مسألة الانتخاب من منطلق الفقه الإسلامي، والأساس الشرعي لمشروعية حق الأمة في انتخاب أو اختيار أولياء الأمور ، ودور العامة في هذا الانتخاب، وأنهيته بدراسة التكييف الشرعي لعملية الانتخاب، وعلاقته بالشهادة واعتبار أحوال الشهود في الفقه الإسلامي.

وأما **الفصل الرابع** فقد جعلته لدراسة الحقوق والحريات, وبدأته ببيان التأصيل الإسلامي للحقوق والحريات وضماناتها، ورأيت أن أرتبها بحيث تبدأ :

أولًا: بتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى.

ثانيًا: ببيان أسباب الاستبداد حتى يمكن توقّيه.

ثالثًا: أن الإسلام يرفعها من مجرد أنها حقوق إلى أنها فرائض وواجبات.

رابعًا: يحصنها تشريعيًا من كل جانب، واخترت من الضمانات التشريعية للحقوق والحريات: الحق في الأمن والحرية، حق النقد العلني، حماية حياة الأفراد الخاصة، حرية التعبير عن الرأي والفكر، استقلال القضاء.

وأخيرًا: تحرير الأرزاق من سلطة الدولة.

وأما الباب الثالث فقد خصصته لبيان نظام المجلسين التشريعيين كثالث ضابط من ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي، وذكرت تحت هذا الباب مبحثًا تمهيديًا، وفصلين:

أما المبحث التمهيدي فقد بينت فيه باختصار طبيعة نظام الحكم من المنظور الإسلامي.

وأما **الفصل الأول** فقد حققت فيه شرط الذكورة كشرط من أهم الشروط المختلف في وجوب توافرها فيمن يترشح نائبًا عن المسلمين في النظام الإسلامي.

وأما **الفصل الثاني** فقد جعلته لمسألة التفضيل بين نظام المجلس الواحد والمجلسين في الأنظمة المعاصرة وفي النظام الإسلامي، وبناء على ذلك فقد درست مبررات نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين وتقديرهما.

ثم درست نظام المجلسين في النظام الإسلامي وقمت بالتمييز بين أولياء الأمور في المجلس الأدنى أو الهيئة السياسية وبين أولياء الأمور في المجلس الأعلى أو الهيئة التشريعية في النظام الإسلامي.

ثم قمت بتفنيد دعوى عصمة الحكام أو قدسية علماء الهيئة التشريعية وأنهم مفوضون عن الله تعالى في ظل سيادة الشريعة.

وأما الباب الرابع فقد خصصته لبيان ضوابط التشريع في الدولة الإسلامية، أو ضوابط عمل الهيئة التشريعية في النظام الإسلامي بعد أن مهدت بتوضيح وضع الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الشريعة والتشريع، وحكم إطلاق مصطلح الشارع أو المشرع على غير الله تعالى، وجعلت هذه الضوابط خمسة ضوابط: الضابط الأول، بينت فيه أهلية الاجتهاد في الهيئة التشريعية من حيث شروط الاجتهاد وتجزؤ الاجتهاد والاجتهاد الجماعي، وأما الضابط الثاني فقد بحثت تقنين الشريعة كأثر من آثار الاجتهاد الجماعي، وأما الضابط الثالث، فقد وضحت منزلة العقل ودوره الحقيقي في الإسلام، وأما الضابط الرابع فقمت فيه بالتمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز الاجتهاد فيها،وأما الضابط الخامس والأخير فقد درست مسألة التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية وحكمها أو الانتقال من حكم شرعي إلى حكم شرعي آخر لاختلاف الواقع أو المناط.

وأما **الخاتمة** فقد تضمنت أهم نتائج الرسالة.

ثم أنهيت رسالتي بقائمة المراجع وفهرس تفصيلي لموضوع البحث.

د. محمد السعيد النحاس **drelnahhas@gmail.com**

مبحث تمهــيدي

بيــان مفــردات عنــوان البحـــــث

"ضوابط الإصلاح السياسي"

1 – تعريف الضابط

أ_المفهوم اللغوي للضابط:

الضبط في اللغة يدور حول معاني الحزم والحفظ والإتقان والإحكام.

الضّبْطُ لزومُ شيء لا يفارقه في كل شيء، وضَبْطُ الشيء: حِفْظُه بالحزم حفظًا بليغًا وأحكمه وأتقنه، و يقال ضبط البلاد وغيرها: قام بأمرها قيامًا ليس فيه نقص، وضبط الكتاب و نحوه: أصلح خلله أو صححه و شكله. [1] ، وأما الضابطُ: القَويُّ دأب الباحثون في كل موضوع أو بحث أن يقدموا بحثهم بتعريف عنوانه لغةً واصطلاحًا، حتى يضعوا حدودًا للموضوع، يميزونه بها عن غيره من الموضوعات التي قد تتداخل أو تختلط به؛ ليكون القارئ على بصيرة من الأمر، ولذلك فسأُمهد للبحث ببيان المفهوم اللغوي والاصطلاحي لضوابط الإصلاح السياسي باعتباره مركبًا إضافيًا، وتعريف مفرداته لفهم كل جزئية من التعريف على حدة، ثم باعتباره لقبًا لموضوع أو بحث معين.

أولًا: مفهوم ضوابط الإصلاح السياسي باعتباره مركبًا إضافيًا

على عَمله، ورجُلٌ ضابِطٌ: أَي حازِمٌ، وَكذلك قويٌّ شديدٌ، ويقال: فلان لا يَضْبُطُ عمَله إِذا عجَز عن وِلايةِ ما وَلِيَه، ويقال تضبَّطْتُ فلانًا إذا أَخَذْتَه على حَبْسٍ منك له وقَهْرٍ. [2]

ب – المفهوم الاصطلاحي للضابط

---

[1]تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرازق الحســـيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضـــى، الزبيدي، 439/19. ط/ دار الهداية. المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى ــ أحمد الزيات ــ حامد عبد القادر ــ محمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية، 533/1، ط/ دار الدعوة.

[2]لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، 340/7، ط/ دار صادر، الأولى، بيروت.

الضابط " أمر كلي ينطبق على جزئياته لِتُعْرَفَ أَحْكَامُهَا منه " [(1)].

وفرق الفقهاء بين الضابط الفقهي والقاعدة الفقهية، فقالوا الغالب أن القاعدة تضم تحتها مسائلَ فقهية من أبواب شتى[(2)]، خلافًا للضابط فهو يضم مسائلَ فقهية من باب واحد.

واستخدام ضابط الشيء بمعنى حده هو الأشهر في لغة الفقهاء والأصوليين[(3)].

وعرف البعض الضابط بأنه: القانون المرشد في عملية الاختيار والترجيح. [(4)]

ومرادنا الاصطلاحي للضوابط في الرسالة لا يخرج عن كل ما سبق من مفاهيم اصطلاحية للضابط:

فالضوابط هي:" الحدود الكلية التي لا يجب أن تُتَعدى أو يُخرج عنها."

2- تعريف الإصلاح

أ- المفهوم اللغوي للإصلاح:

الإصلاح يعني في اللغة إقامة الشيء وإصلاحه بعد فساده، والإصلاح ضد الإفساد، والأمر بالإصلاح يعني النهي عن الفساد.

صَلَح يَصْلَحُ ويَصْلُح صَلاحًا وصُلُوحًا، والإصلاح نقيض الإفساد، والمصْلَحة الصَّلاحُ، والاسْتِصْلاح نقيض الاستفساد، وأَصْلَح الشيءَ بعد فساده أَقامه. [(5)]

ب- التعريف الاصطلاحي للإصلاح:

عُرف الإصلاح بأنه تعديل غير جذري في شكل الحكم أو العلاقات الاجتماعية دون مساس بأسسها. [(6)]

وأما مرادنا الاصطلاحي للإصلاح في الرسالة، فهو:" بيان ما يُعد مخالفًا للشرع في نظام الحكم، وكيفية إصلاحه حتى يكون موافقًا للشرع."

3- تعريف السياسي

أ- المفهوم اللغوي للسياسي:

---

(1) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحنفي، 5/2، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1405هـ.

(2) مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، صالح بن محمد بن حسن الأسمري، 20/1، ط/ دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2000م.

(3) الموسوعة الفقهية الكويتية، 150/34، ط/ دار الصفوة، مصر، الطبعة الأولى

(4) فقه الأولويات، دراسة في الضوابط، ص: 142، أ. محمد الوكيلي، ط/ المعهد العالمي للفكر.

(5) لسان العرب باب صلح. 2/ 517. انظر أيضا القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 293، ط/ مؤسسة الرسالة.

(6)الموسوعة السياسية، د. عبد الوهاب الكيالي، ص:55، ط/ الدار العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974م، ص55.

السياسي نسبة إلى السياسة، والسياسة مصدر من ساس يسوس ومعناها لا يخرج عن الأمر والنهي وتدبير الأمر بما يصلحه.

قال أهل اللغة: السِّياسةُ: القيامُ على الشيء بما يُصْلِحه، وسَاس الأَمرَ سِياسةً: قام به، وسُسْتُ الرَّعِيَّةَ سِياسَةً: أمرْتُها ونَهَيْتُها، ويقال سُوِّسَ الرجلُ أُمور الناس، إِذا مُلِّكَ أَمرَهم. [1]

ب- وأما المفهوم الاصطلاحي للسياسة فمتعدد:

- المفهوم الاصطلاحي للسياسة قديمًا

- من الفقهاء من أراد بها الأحكام الشرعية المتعلقة بأداء الأمانات إلى أهلها وبالحكم بالعدل في الرعية. [2]

- ومنهم من قصرها على الفقه العقابي مما فيه زجر وتأديب، فقال السياسة : " تغليظ جناية لها حكم شرعي حسمًا لمادة النزاع." [3]، وبذلك يقصر هذا التعريف السياسة على تغليظ العقوبة، وهو ما يلجأ إليه الولاة والحكام من العقوبات القاسية بقصد الردع والزجر، إذا اقتضت مصلحة الأمة وصيانة المجتمع هذا التغليظ.

ويُناقش هذا بأن قصر السياسة على تغليظ العقوبة حصر لها في نطاق ضيق جدًا، فالسياسة قد تكون بغير العقوبة، وقد تكون بغير التغليظ، مثل تخفبف العقوبة أو تأجيلها أو إسقاطها إذا وجد موجب لذلك، فعلى سبيل المثال لم يقم الرسول صلى الله عليه وسلم العقوبة وذلك عندمالم يقتل المنافقين مع معرفته لأعيانهم؛ حتى "لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ"[4]، ولم يُعَذِّر الأعرابي الذي بال في المسجد[5]؛ نظرا لجهالته وبداوته وحداثة عهده بالإسلام، ولو فعلها حضري بدون عذر لعُذِّر ،وفي نفس الاتجاه رفض عثمان أن يقتص من عبيد الله بن عمر بن الخطاب عندما دفعه الغضب أن يقتل الهرمزان الذي قيل أنه مالأ أبا لؤلؤة المجوسي على قتل أبيه؛ اتقاءً للفتنة، عندما قال الناس قُتل عمر أمس ويُقتل ابنه اليوم[6]، بل إن السياسة أوسع مجالًا من مجرد كونها عقوبة مغلظة، بل لا يُشترط فيها أصلًا أن تكون مقابل معصية، فنفي عمر بن الخطاب لنصر الحجاج من المدينة، عندما افتتنت النساء بجماله [7]سياسة سببها المصلحة، وليست عقوبة؛ لأنه لا ذنب له في جماله.

---

[1]لسان العرب 107/6. النهاية في غريب الحديث والأثر، 421/2.

[2]السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص 8، ط/ دار المعرفة.

[3]حاشية ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لابن عابدين، محمد أمين الدمشقي الحنفي، 15/4، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ.

[4]صحيح البخاري، 1861/4، ح4622، ط/ دار ابن كثير، بيروت، الثالثة. صحيح مسلم،1998/4، ح2584، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[5] لاحظ: صحيح البخاري، 2242/5، ح5679. صحيح مسلم، 236/1، ح284.

[6]تاريخ الإسلام للذهبي، 3/ 296-297، ط/ دار الكتاب العربي، الأولى، 1407هـ. البداية والنهاية لابن كثير، ط/ مكتبة المعارف، بيروت، 148/7-149.

[7]أنساب الأشراف، البلاذري، 402/3.

– ومن الفقهاء من عرفها بأنها " فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي. " (1)

– ومنهم من أراد بها" ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي. "(2)

ويتميز هذا التعريف أنه لا يقصر السياسة على الحدود والتعذيرات، ولكنه يشمل جميع الأحكام التي تحقق مصلحة الأمة، ولو لم يرد فيها نص أو دليل جزئي، ولكنها تتفق مع مقاصد الشريعة وأدلتها العامة وقواعدها الكلية.

– ومنهم من عرفها تعريفًا عامًا يصدق على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، وقال: " السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير." (3)

أي أن المراد بهافي معناها العام الأحكام الشرعية التي تثبت بالدليل أو بالاجتهاد ويكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ولا يشترط أن يتعلق ذلك بالسلطة في البلاد، ويراد بها في معناها الخاص اجتهاد الحاكم في الوقائع التي لم يرد بها دليل جزئي، ولكن بشرط أن تستند إلى دليل من أدلة الشرع الإجمالية أو أنها لا تخالف ما نطق به الشرع.

– المفهوم الاصطلاحي للسياسة حديثًا

وعُرفت حديثًا اصطلاحًا أنها " اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم. " (4)

وأما فقهاء القانون في العصر الحديث فإنه على الرغم من أنهم لا يتفقون على مدلول واحد لها ولكن " هناك قدرًا متيقنًا متفقًا عليه لتحديد مدلول السياسة، ألا وهو أنها تتعلق بالسلطة في الدولة ". (5)

ومما سبق يتبين أن السياسة لها معنيان عام وخاص، وأنه كان يغلب على مراد الفقهاء بها قديما معناها الخاص، وهو الأحكام والإجراءات التي تصدر عن ولي الأمر انطلاقًا من المصلحة، فيما لم يرد به دليل خاص بشرط عدم مخالفته للشرع، ويغلب على مراد الفقهاء بها حديثًا معناها العام، وهو سلطة الدولة عمومًا وإدارتها لشؤونها سواء كانت الداخلية أو الخارجية.

---

(1) البحر الرائق لابن نجيم الحنفي 5/ 11، ط/ دار المعرفة، بيروت، الثانية.

(2) تعريف ابن عقيل الحنبلي نقله ابن القيم في الطرق الحكمية، ص: 17، ط/ مطبعة المدني، القاهرة. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم 4/ 372، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة – ط/ دار الجيل، بيروت.

(3) حاشية ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، 15/4. كتاب الكليات لأبي البقاء الكفومي، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص: 510، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ.

(4) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص 7-8، ط/ مطبعة دار التأليف، الأولى، 1953م.

(5) النظم السياسية، الجزء الأول، النظرية العامة للنظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 4، ط/ دار النهضة العربية، 1962م.

4- تعريف الفقه الإسلامي

أ- المفهوم اللغوي للفقه:

الفقه لغة العلم بالشيء والفهم له وإدراكه [1].

فالفقه قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، وتصور معناه،ووضعه في اللغة، ولكنه يعني الفهم الدقيق العميق الذي يتعرف غايات الأقوال والأفعال، ولا يقف عند ظاهرها. [2]

ب- المفهوم الاصطلاحي للفقه

الفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

الفقه العلم "بالأحكام الشرعية" وهي المتلقاة بطرق السمع المأخوذة من الشرع، ووصفها "بالعملية" يعني الأحكام الفقهية التي تتعلق بالمسائل العملية التي تتعلق بأفعال الناس البدنية في عباداتهم ومعاملاتهم اليومية، وبذلك تخرج أحكام العقائد وكذلك أحكام صلاح القلوب، أو ما يسمى بعلم الأخلاق، لأنها تتعلق بأفعال القلوب لا بأعمال الأبدان، والمقصود بالأدلة التفصيلية هو ما ورد في الكتاب والسنة من الآيات والأحاديث المتعلقة بالأحكام العملية، وما يلحق بهما من إجماع وقياس وعرف واستحسان وغيرها من مصادر الشرع المعلومة التي ترجع في حقيقة الأمر إلى هذين المصدرين الأساسيين وهما كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

5- وجه العلاقة بين التعريفات اللغوية والتعريفات الاصطلاحية

ومما سبق نلاحظ أن الاستعمال الاصطلاحي للضابط وللإصلاح وللسياسة في الرسالة مشابه للمعنى اللغوي.

أ- فالضابط بمعناه اللغوي القيام على أمر الشيء على أكمل وجه، أو قهره والسيطرة عليه، وبمعناه الاصطلاحي: الحدود الكلية التي لا يجب أن يخرج عنها نظام الحكم

ب- المعنى اللغوي للإصلاح فهو ضد الإفساد، والأمر بالإصلاح يعني النهي عن الفساد، والمعنى الاصطلاحي المراد في الرسالة هو حصر ما يُعد مخالفا للشرع في نظام الحكم، وإصلاحه حتى يكون موافقًا للشرع.

ج- المعنى اللغوي للسياسة فهو الأمر والنهي وتدبير الأمر بما يصلحه، والمعنى الاصطلاحي يتعلق بالسلطة في الدولة.

د- المعنى اللغوي للفقه وهو الفهم وإدراك غرض المتكلم من كلامه كذلك وثيق الصلة بمعناه الاصطلاحي وهو استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية لأنه يقتضي دقة الفهم والتعمق في العلم.

---

[1] لسان العرب 13/ 522. معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 4/ 442، ط/ دار الفكر، 1399 هـ.

[2] إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، 219/1، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1388هـ. أصـــول الفقه لأبي زهرة، ص:6، ط/ دار الفكر العربي. الوجيز في أصـول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 88 ، ط/ مؤسسـة قرطبة، السادسة، 1987م..

ويلاحظ أن الاستعمالات الاصطلاحية السابقة تشابه المعاني اللغوية، ولكنها أخص منها، كما هو الغالب في التعريفات الشرعية أنها أخص من المعاني اللغوية.

ثانيًا: مفهوم "ضوابط الإصلاح السياسي في الفقه الإسلامي" باعتباره لقبًا

وإذا أردنا أن نضع تعريفا لضوابط الإصلاح السياسي في الفقه الإسلامي باعتباره اسمًا لعلم مخصوص من العلوم الشرعية، فيمكن أن نقول أن خلاصة المفهوم الاصطلاحي لضوابط الإصلاح السياسيفي الفقه الإسلامي أنه يعني:

"بيان الحدود الكلية التي لا يجب أن يخرج عنها نظام الحكم وكيفية إصلاحه طبقًا للمفهوم الإسلامي، والحكمة والغايات التي قصدها الشارع الحكيم من شرعه لهذه الحدود الكلية".

الباب الأول

في

تحكيم الشريعة في الدولة أول ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي

ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول

الفصل الأول

في

مفهوم السيادة بين سيادة الشعب وسيادة الشرع

الفصل الثاني:

في

مصادر النظام الدستوري الإسلامي.

الفصل الثالث

في

أهم ركائز الشريعة.

الباب الأول

في

تحكيم الشريعة في الدولة

أول ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي

الفصل الأول

مفهوم السيادة

تمهيد في التعريف بالسيادة:

أولًا– السيادة لغةً:

السيادة تعني الاستقلال وعدم الخضوع لأحد، وسادَ يَسُودُ سِيَادَةً، ساد أي حكم أو ملك أو رأس، والاسم السُّودَدُ والسُّؤْدُدُ وهو العظمة والمجْدُ والشَّرفُ، وسيد القوم رئيسهم وأكرمهم[1].

ثانيًا– السيادة في القانون

السيادة هي السلطة العليا المطلقة التي تملكها أعلى الهيئات العامة في الدولة تمارسها باستقلال كامل على كل سلطة أخرى داخلية أو خارجية، [2] أو هي السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات داخل الدولة سلطة أخرى مساوية أو منافسة لها. [3]

ثالثًا: فكرة السلطة العامة أو السيادة

اتفق الفقهاء أنه لا تنشأ الدولة إلا بتوفر ثلاثة أركان: مجموعة من الناس (شعب الدولة) – قطعة من الأرض (إقليم الدولة) – هيئة حاكمة ذات سلطة على الجماعة. فلا يكفي لوجود الدولة أن تستقر جماعة ما على إقليم محدد، ولكن لابد من وجود هيئة حاكمة تشرف على الإقليم ومن يقيمون عليه (الشعب) وتمارس هذه الهيئة (الحكومة) سلطتها باسم الدولة. [4] فتتمثل السلطة في وجود حكام يصدرون أوامر ونواهي باسم الدولة، ويتعين على الأفراد طاعة أوامر الحاكمين واجتناب نواهيهم.

---

[1] لسان العرب، 224/3. القاموس المحيط، 287/1.

[2] النظريات والنظم السياسية، د. طعيمة الجرف، ص 59.

[3] القانون الدستوري والأنظمة السياسية د. عبد الحميد متولي، ص: 29، ط/ مطبعة التجارة بالإسكندرية، 1963م.

[4] الأنظمة السياسية المعاصرة، أستاذنا الدكتور يحيى الجمل، ص 22، ط/ دار الشروق.

ولكن غالبًا ما تتجاوز السلطة دورها المحايد السابق إلى تحقيق أهداف أخرى سياسية أو اقتصادية، مما يدفعها إلى محاولة فرض قيود أكثر على نشاط الأفراد، ومن هنا نشأ الصراع بين الحاكم والمحكوم، حيث يرغب الحكام في زيادة سلطاتهم، ويرغب الأفراد في زيادة حرياتهم. (1)

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو من صاحب السيادة الفعلية في الدولة؟ فالدولة تقوم على وجود سلطة سياسية ذات سيادة، ولكن لمن تكون هذه السلطة؟ فالحاكم في الدولة الحديثة – على الأقل نظريًا – مجرد أداة في يد الدولة تمارس به سلطتها، أي أن الدولة هي صاحبة السلطة، ولكن الدولة شخص معنوي مجرد ،ولابد للسلطة من صاحب محدد يمارسها بصورة فعلية. (2)

ولذلك فإن فكرة السيادة لها أهمية كبرى في النظريات السياسية والمذاهب المختلفة في نظم الحكم في العصر الحديث، وهي المحور الذي يدور حوله الصراع بين الحاكم والمحكوم، وتتخذ النتائج التي يسفر عنها الصراع بين الحاكم والمحكوم سواء بالنسبة لشكل المجتمع أو الحكومة، صورة القواعد القانونية الملزمة للطرفين، ويطلق على هذه القواعد الدستور. (3)

وعلى وجه العموم، تكاد تتفق معظم أنظمة الحكم الحديثة على اختلاف توجهاتها أن الأمة أو الشعب هو صاحب السيادة.

ولنبدأ أولًا ببيان خصائص السيادة طبقًا لنشأتها التاريخية، وأساس فكرة السيادة طبقًا لنشأتها، ثم انتقال السيادة بخصائصها السابقة إلى الأمة، ثم نوضح أساس مشروعية السيادة طبقًا للنظريات الديمقراطية.

---

(1) القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 70 ط/ إبراهيم الصيرفي. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص: 6، ط/ دار النهضة العربية، 1984م.

(2) النظم السياسية، الجزء الأول، د. ثروت بدوي، ص 39.

(3) القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 106.

المبحث الأول

خصائص وأساس نظرية السيادة

لابد لفهم مضمون أو خصائص السيادة أن نبحث الظروف التي نشأت فيها هذه النظرية، والغرض الذي وجدت من أجله.

المطلب الأول خصائص وأساس نظرية السيادة طبقًا لنشأتها التاريخية

انتهى الفكر المسيحي في عصوره الأُولى إلى التمييز بين المسائل الروحية والخلاص الأبدي وغيرها من الأمور التي تختص بها الكنيسة، وبين المسائل الدنيوية اليومية والمحافظة على النظام والعدالة وما إلى ذلك من الأمور التي تختص بها السلطة المدنية أو الزمنية، وهو ما يعرف بنظرية السلطتين أو السيفين، إلا أن غموض هذه النظرية وصعوبة تحديد مجال مستقل لكل من السلطة الدينية والزمنية، بالإضافة إلى رغبة كل سلطة في توسيع سلطانها على حساب السلطة الأخرى، أدى إلى الصراع بين السلطتين.

وإذا كان الفكر المسيحي واضحًا في جانبه النظري من ناحية أنه ليس له أي فلسفة سياسية، ولا يهدف إلا إلى الخلاص، ولكن الكنيسة أو القائمين عليها استخدموا الأفكار الفلسفية السابقة على ظهور المسيحية، بعد صبغها بالصبغة الدينية، لتحقيق رغبتهم في السلطة أو السيطرة.

ونظرية السيادة نظرية فرنسية ولدت أثناء الصراع التي خاضته الملكية الفرنسية في العصور الوسطى لتحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة الإمبراطور الروماني الذي كان يهدف إلى بسط سيطرته على كل الدول المسيحية، وكذلك تحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة بابا الكنيسة المسيحية، وأخيرًا لتحقيق تفوقها أو سيطرتها الداخلية على أمراء الإقطاع. [1]

وأهم أنواع النزاعات السابقة هو النزاع بين الملوك والكنيسة، وقد بذل رجال القانون التابعون للملك جهدًا كبيرًا في بيان سيادته واستقلال سلطته عن سلطة الكنيسة، وأن هذه السلطة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكنها تسمو على الجميع. [2]

وأسفرت نتيجة الصراع عن انتصار سلطة الملك وأصبح ملك فرنسا أول ملك لا يعترف من الناحية القانونية، ولا من الناحية الواقعية بأن هناك شخصا أعلى منه، إذ أصبح إمبراطورًا وملكًا في مملكته، وأصبح له حقوق على الكنيسة لا يملكها غيره، كما أصبح القاضي الأعلى في مملكته. [3]

---

(1) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص171-172.

(2) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، فتحي عبد الكريم، ص 23 – 53، ط/ مكتبة وهبة، الثانية.

(3) القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 49

هذا وقد كان يُنظر إلى السيادة في بداية ظهورها على أنها خاصية من خصائص الملك أو صفة من صفاته الشخصية، فلم يكن عند أفراد الشعب حقيقة ملموسة تفرض نفسها إلا حقيقة الملك، وبعد ذلك تم الفصل بين الملك والسيادة. (1)

وقد ظهرت لفكرة السيادة خلال الصراع السابق ثلاثة معاني:

1- المعنى السلبي:

ويتلخص في أن فكرة السيادة تهدف إلى إنكار وجود سلطة أعلى من سلطة الملك، سواء أكانت سلطة خارجية مثل سلطة الإمبراطور أو سلطة البابا، أو أكانت سلطة داخلية مثل سلطة الإقطاع أو الأشراف.

ولكن نظرًا للخصائص الهائلة التي تخولها السيادة، بحيث يكون من الخطورة منح هذه السلطة لفرد كامتياز شخصي له، ولاسيما أنه بشر يجوز عليه ما يجوز على غيره من ضعف ونقص، تطورت فكرة السيادة وارتبطت بفكرة الدولة، من بعد ما كان ينظر إليها على أنها خاصية شخصية للملك، وأصبحت السيادة شرطًا أساسيًا لوجود الدولة، بحيث أصبح لا يمكن القول بوجود دولة، إلا بوجود تنظيم حكومي يستطيع مباشرة السلطة ذات السيادة.

فتطورت السيادة وأصبحت خاصية أو صفة في سلطة لا تخضع لسلطة أخرى، ولا تقبل سلطة مساوية لها، وبناء على ذلك أصبحت السيادة – بمعناها السلبي – تعني أمرين:

الأول هو عدم خضوع الدولة لسلطة دولة أو هيئة أخرى، وقد عبروا عن المعنى الخارجي للسيادة بالاستقلال.

والثاني هو اعتبار الدولة أعلى الهيئات في الداخل وأن الجميع يخضعون لها، وقد عبروا عن هذا المعنى الداخلي بالسلطة العليا.

2- المعنى الإيجابي:

بعد انتصار سلطة الملك على سلطتي الإمبراطورية والبابوية في الخارج، وعلى سلطة الإقطاع في الداخل، استنادًا إلى نظرية السيادة بمعناها السلبي، الذي يقوم على التفرقة بين فكرة السيادة والسلطة العامة، وأن السيادة خاصية من خصائص أو صفة من صفات سلطات الدولة، وبالتالي لا يمكن أن تخضع تلك السلطات لأي سلطة أخرى سواء داخلية أو خارجية، فإن الحاكم في فرنسا استند إليها مرة أخرى، ولكن ليكسب حقوقًا في مواجهة الشعب هذه المرة، وهو المعنى الإيجابي للسيادة الذي يقوم على الخلط بين السيادة والسلطات العامة،

ويتلخص في أن السيادة ليست إحدى خصائص أو صفات سلطات الدولة العامة، وإنما هذه السلطات العامة تعتبر نتيجة للسيادة العامة،

وبناء على ذلك يكون للسيادة العامة معنى إيجابي يظهر في حق الأمر والنهي في الداخل أو حق وضع القواعد العامة للأفراد، وإجبارهم على التزام حدودها ولو بالقوة، وحق تمثيل الدولة في الخارج، فتعتبر السيادة بهذا المعنى الإيجابي " هي وظيفة الحكم التي تتحلل إلى الوظيفة التشريعية والوظيفة التنفيذية والوظيفة القضائية، وتصبح عبارة السيادة مرادفة لعبارة سلطات الدولة أي حق الأمر والنهي "

(1) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 50

وعلى الرغم من أن فكرة السيادة أصبحت عنصرًا أساسيًا في تكوين الدولة –كما سبق – إلا أنه نتيجة لصراع الملك ضد الإمبراطورية والبابوية والإقطاع، وانتصاره عليهم أصبح الملك يتمتع بمباشرة السلطات السياسية التي كانت تباشرها الهيئات الثلاث السابقة، أي أصبح للدولة رئيس يباشر وحده السلطة العليا أو السلطة السياسية، وحتى يمكن الإقرار بأن تلك السلطة السياسية سلطة مستقلة، فإنه لابد ألا يكون الملك مقيدًا بأي نص من نصوص القانون العام، بحيث يكون نظام الدولة تحت تصرفه أو أنه بتعبير آخر لكي تكون الدولة نفسها مستقلة، فإنه يجب أن تكون السلطة العليا فيها مطلقة، ومن هنا تحولت السيادة إلى معنى السلطة المطلقة، وهو ما ركز الدولة في نهاية الأمر في شخص الملك، ولم يجعل من الشعب إلا أن يكون موضوعًا لنشاط الملك، وهو المعنى الثالث للسيادة.

3- السيادة بالمعنى العضوي

ترتب على مباشرة الملك وحده للسلطة العامة، وعلى تركيز الدولة في شخص الملك، إلى ظهور المعنى الثالث للسيادة وهو **سيادة العضو الذي يملك السلطة العامة أو أعلى سلطة في الدولة**، ومن هنا بدلًا من أن تكون السيادة للدولة، نُسبت السيادة للملك، واعتُبرت اختصاصًا له لا ينفصل عن شخصه، وهذه السيادة الشخصية لا يستمدها الملك من الدولة، ولا من النظام القانوني فيها، بل هي حقٌ أصيلٌ له سابق على الدولة وعلى دستورها، وهو يُعتبر فوق الدولة ، ولهذا لا يُسأل عنها أمام الشعب بل أمام الله فقط . [1]

وبناءً على ما سبق بيانه من نشأة فكرة السيادة، والأغراض التي وجدت لتحقيقها، فإن السيادة بناءً على أصلها التاريخي تتصف بالخصائص التالية:

1- السيادة سلطة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع، أي أنها " سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحدها القانون ".

2- وهي أيضًا سلطة مطلقة لا تخضع للقانون؛ لأن الملك صاحب هذه السلطة، هو الذي يضع القانون، ولا يمكن أن يقيد نفسه، كما أنه لا يمكن أن يكون مسؤولًا مسؤوليةً قانونيةً أمام أحد.

3- وهي أيضًا سلطة أصيلة أي لا تستمد أصلها من سلطة أخرى.

4- وهي كذلك سلطة دائمة بمعنى أنها تدوم مدة حياة من يملكها، ولهذا يفرق الفقه بين السيد والحاكم، فالسيد أو صاحب السيادة من كانت سلطته دائمة أما الحاكم فسلطته مؤقتة، ولذلك لا يمكن وصفه بأنه صاحب سيادة.

5- وهي واحدة ولا تقبل التجزئة، أي أنه لا يمكن أن يوجد في الدولة إلا سلطة عليا واحدة، لها إرادة واحدة، والإرادة بطبيعتها لا تنقسم، فلو وجدت سيادتان في بلد واحد، وأصدرتا أمرين متناقضين، ففي هذه الحالة لا يمكن تنفيذهما معا؛ لأنهما متناقضان، ويبقى أنه إما أن لا ينفذ الأمران، وحينئذ لا تكون سيادة على الإطلاق، وإما أن ينفذ أمر واحد منهما، وفي هذه الحالة تكون الإرادة التي أصدرت هذا الأمر هي صاحبة السيادة.

---

[1] القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 50 – 57. مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص172-173.

6- وأهم خصائص السيادة أنها إرادة تحدد نفسها بنفسها، ولا تستطيع أي إرادة أن تلزم صاحب السيادة بالتصرف على نحو معين.[1]

ولذلك فإن خلاصة فكرة السيادة – طبقًا لقول مأثور منقول عن القانون الكنسي – هو قيام مجتمع لا يقوم على المساواة؛ فالأشخاص الذين يتصدون باسم السيادة، الذين يعبرون عن إرادة صاحبة سيادة، هم في مستوى أعلى من الآخرين؛ لأنه يتصرفون إزاءهم بطريق واحد، وهو إصدار الأوامر إليهم، وعلى الآخرين تنفيذ تلك الأوامر، ليس بسبب مضمونها، ولكن لأنها صادرة عن إرادة هي بطبيعتها أعلى من إرادتهم، [2] وهذه الإرادة التي تسمو على الإرادات الأخرى ليست في النهاية إلا إرادة إنسانية، فكيف يمكن تفسير سمو أو علو تلك الإرادة الإنسانية على سائر الإرادات الإنسانية الأخرى، بحيث يكون لها الحق في إصدار الأوامر، ويكون من واجب الإرادات الأخرى الإذعان والطاعة لتلك الأوامر؟ [3]

والسؤال السابق هو ما زعمت النظريات التالية التي بحثت أصل السيادة أو أساس فكرتها الإجابة عليه.

المطلب الثاني: النظريات التي بحثت أصل السيادة

الفرع الأول: أساس مشروعية السيادة طبقًا للنظريات الثيوقراطية[4]:

ترجع النظريات الثيوقراطية مصدر السلطة إلى الله عز وجل حيث إنه إما أن يختار مباشرة أفرادًا معينين ليكونوا ملوكًا أو حكامًا[5] أودعهم أمانة السلطة وفوض إليهم حكم رعاياه ومباشرة سلطانه على عباده، وعليهم أن يطيعوا أوامر الحكام ويجتنبوا نواهيهم دون نقاش؛ لأنهم يحكمون بمقتضى حق إلهي مقدس، وإما أن يختارهم بطريق غير مباشر بواسطة توجيه إرادات البشر ليقع اختيارهم على شخص معين يرضاه الله ﷻملكا أو حاكما لهم[6]، ولما كانت الكنيسة هي التي تمثل المسيحية فإنها لابد أن ترضى عن هذا الاختيار وتباركه.

انتقال السيادة بخصائصها السابقة إلى الأمة

---

[1]النظم السـياسـية، د. ثروت بدوي، ص: 36-37. الدولة والسـيادة في الفقه الإسـلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 75-88. الوسيط في النظم السياسية، د. محمد الشافعي أبو راس، ص 70- 77، ط/ مكتبة النصر بالزقازيق، 1999م.

[2] الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 89 – 93.

[3] الدولة والسـيادة في الفقه الإسـلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 111. التعددية السـياسـية في الدولة الإسـلامية، د. صلاح الصاوي، ص: 15، ط/ دار الإعلام العربي، 1992م.

[4]الثُّيوقراطية شـكل من أشـكال الحكومات النصـرانية الغربية، يحكم فيها الدولة قسـيس، أو كاهن أو مجموعة قسـاوسـة، ويكون فيها لرجال الدين سـلطة في الأمور المدنية والدينية. وقد جاءت كلمة ثيوقراطية من كلمتين يونانيتين: الأولى كلمة ثيو، وتعني إله، والثانية كلمة قراط وتعني الحكم. الموسوعة العربية العالمية، مادة " الثيوقراطية ".

[5] نظرية الحق الإلهي المقدس (المباشر)

[6] نظرية العناية الإلهية أو الحق الإلهي غير المباشر

انتقلت فكرة السيادة بكل صفاتها وخصائصها السابقة، بعد قيام الثورة الفرنسية، من الملك إلى الأمة [1]، **وتضمنت نظرية سيادة الأمة أيضًا مضمونًا سلبيًا وآخر إيجابيًا**.

أما المضمون السلبي فهو يظهر في أمرين: الأول هو رفض كون الملك صاحب الحق في السيادة، وأن تتركز في يده كل سلطة الدولة، وأن الأمة وحدها هي العنصر الحقيقي المكون للدولة، والثاني أن السيادة لا تعتمد على أي سلطة أخرى.

وأما مضمون سيادة الأمة الإيجابي فيشتمل على عناصر ثلاثة، وهي سلطة الانتخاب وسلطة التشريع وسلطة التنفيذ، وهذه السلطات الثلاث تكون إرادة آمرة واحدة للأمة. [2]

الفرع الثاني: أساس مشروعية السيادة طبقًا للنظريات الديمقراطية:

أولًا: نظرية سيادة الأمة:

مفادها أن الشعب هو مصدر السلطة، إلا أنه تنازل عن سلطته للملك بناء على تعاقد تم بينهما بشروط خاصة، وإذا ما أخل الملك بشروط التعاقد فسخ العقد، وأصبحت سلطة الملك مجردة من الأساس القانوني الشرعي، وحق للشعب مقاومته وعزله، وما سبق هو مقدمة **نظرية العقد الاجتماعي** التي صيغت بطرق مختلفة حسب مذاهب الفلاسفة. [3]

ومن أهم هؤلاء الفلاسفة جان جاك روسو[4] الذي قرر في مؤلفه " نظرية العقد الاجتماعي " أن مصدر سيادة الدولة يرجع إلى الشعب، فأصل مصدر السلطة والسيادة في الدولة يرجع إلى اتفاق وعقد أبرمه الأفراد فيما بينهم، تنازل كل فرد

---

(1) النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 136 – 137، 1988م. مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص173.

(2) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 95 – 102.

(3) اعتبر هوبز (1588 – 1679) – وكان من أنصار الملكية المطلقة في انجلترا؛ لأنه كان معلما للأمير شارل الذي أصبح فيما بعد الملك شارل الثاني، وكانت انجلترا تعيش في تلك الفترة ما يشبه الثورة والحرب الأهلية- السيادة مستمدة من العقد الذي تم بين الأمة وبين الحاكم بحيث يتنازلون له عن جميع حقوقهم، ويخضعون لسلطانه المطلق، غير أن الحاكم الذي اختارته الجماعة ليس طرفا في العقد بل منفذا له، فيلزمهم ولا يلزم الحاكم، وأنهم بهذا العقد قد نزلوا نهائيا عن السيادة إلى الحاكم. في حين جعل جان لوك (1632 – 1704) – وكان من أنصار الملكية المقيدة وليس المطلقة – الحاكم طرفا في العقد ويتحمل بعض الواجبات بحيث يكون عادلا يعمل لرعاية مصالح شعبه، وجعل الأفراد يتنازلون عن جزء من حقوقهم وحرياتهم وليس عن جميعها –كما عند هوبز – وإن أخل بشروط العقد يجوز فسخه وعزله. فالحاكم هنا يلتزم ومسؤول، وعند هوبز لا التزام ولا مسؤولية. الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل: ص 63-68. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 188 - 190

(4) فيلسوف سويسري (28 يونيو 1712 – 2 يوليو 1778) ، ساعدت كتاباته وفلسفته في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية. حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. ويكيبيديا الموسوعة الحرة http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D8%A7%D9%86_%D8%AC%D8%A7%D9%83_%D8%B1%D9%88%D8%B3%D9%88

منهم عن حقوقه كلها ليس لشخص معين أو أشخاص معينين، وإنما يتنازلون لمجموعهم كله باعتبارهم كيانًا جماعيًا يضمهم جميعًا. . كما يقول روسو " ولما كان كل واحد سيتنازل عن حقوقه كاملة، فإن الجميع يصبحون في وضع متساو. . " (1) وذلك في مقابل تمتعه بحريات مدنية من نوع آخر يكفل له المجتمع الجديد حمايتها عن طريق سلطة عليا تنشأ في الجماعة وتتولى تحقيق حماية حريات الأفراد. ويترتب على ذلك أن تلك السيادة ليست مطلقة ولكنها مقيدة بالحفاظ على حريات الأفراد وتحقيق مصالحهم، وأنها وحدة مستقلة عن أفرادها ولا تقبل التجزئة؛ لأنها الإرادة العامة لمجموع أفراد الشعب، والإرادة لا تقبل التجزئة، وهذه السيادة إما أن توجد كاملة دون قيد وإما ألا توجد؛ لأن معنى تقييد السيادة هدمها، ودستور الدولة إذا كان يتضمن قيودا على سلطانها فإن هذه القيود من وضع الدولة وتستطيع الأمة تغييرها في أي وقت، ومن ثم فلا تعتبر قيودا بالمعنى الصحيح، كما أنها لا تقبل التنازل عنها ولا تتقادم وإنما هي دائمة خالدة مركزة ومستقرة في الشعب. (2)

النتائج المترتبة على انتقال السيادة للأمة:

ترتب علي انتقال السيادة للأمة نفس النتائج التي ترتبت على نظرية سيادة الملك، مع اختلاف شخص صاحب السيادة:

– فإذا كان التشريع في نظرية سيادة الملك عبارة عن إرادة الملك الخاصة، وكان مصدر السيادة هو الحق الإلهي، فإن التشريع وكذلك مصدر السيادة في ظل نظرية سيادة الأمة أصبح عبارة عن إرادة الأفراد أو الإرادة العامة للأمة.

– وإذا كانت سلطة الملك غير محدودة في تنظيم المجتمع في ظل النظريات الثيوقراطية، فإن تلك السلطة غير المحدودة انتقلت إلى الأمة.

– وإذا كان الملك لا يستمد حقه في السيادة من الدولة أو من التنظيم القانوني، بل كان حقًا أصيلًا له بناءً على الحق الإلهي، فإن الأمة طبقًا لمبدأ سيادة الأمة هي السيد الذي يملك السلطة العليا، وهي لا تستمد هذا الحق بناءً على تنظيم قانوني في الدولة، ولكن بناء على حق سابق على الدولة، وعلى كل تنظيم دستوري فيها. (3)

ثانيًا: تقدير نظرية سيادة الأمة

يرى بعض الفقه(4)عدم الحاجة إلى نظرية السيادة – وبخاصة نظرية سيادة الأمة — في العصر الحديث؛ وذلك لزوال الظروف التاريخية التي أدت إلى استنباط هذه النظرية فلم يعد في عصرنا ملوك يقولون أنهم يستمدون سلطانهم وسيادتهم من

(1) الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل: ص 69-71

(2) النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة، ص 187 - 194

(3) القانون الدستوري، د. عبد الفتاح ساير داير، ص 60 — 61.

(4)المراد الفقه القانوني وليس الشرعي، وعلى مدار الرسالة كلما ذكرت أهل الفقه، يُنظر إلى سياق الكلام، فإذا كان السياق شرعيا، فالمراد أهل الفقه الشرعي، وإذا كان السياق قانونيا، فالمراد أهل الفقه القانوني. .

الله – أي بناء على النظريات الدينية مثل نظرية التفويض الإلهي – وانتقلت السيادة من الحكام إلى الأمم وأصبح الحكام مجرد ممثلين للأمة. [1]

بالإضافة إلى ذلك فمبدأ سيادة الأمة لا يمنع الاستبداد، بل قد يكون خطرًا على الحرية.

وأما أنه لا يمنع الاستبداد لأن السيادة هي تلك السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى معادلة أو منافسة لها، فصاحب السيادة يحق له أن يفرض إرادته على الآخرين، وسلطته مطلقة لا تعرف حدودًا أو قيودًا، ويستوي في ذلك أن يكون صاحب السيادة ملكا أو رئيسا أو حتى حزب الأغلبية، حيث إن تلك الأغلبية التي تقوم بالحكم في البلاد الديمقراطية تخضع غالبًا لزعيم واحد أو لعدد قليل من الزعماء، ولا يعبر القانون عن إرادة أغلبية النواب بل عن إرادة الزعيم.

وأما أنه قد يكون خطرًا على الحرية؛ لأن مبدأ سيادة الأمة ينزع بأصحابه إلى اعتبار إرادة الأمة إرادة مشروعة بذاتها، أي إلى اعتبار أنها تمثل دائمًا الحق والعدل وأنها دائما مشروعة نظرًا لمصدرها. فكل عمل أو قانون صادر عن الأمة يعد – من الناحية القانونية – مطابقًا لقواعد العدل والحق ولا يجوز مناقشته، وذلك من الناحية العملية الواقعية يؤدي بالشعب – أو بالأحرى بممثلي الشعب الذين يتكلمون باسم الشعب – إلى الاستبداد، فبضعة أفراد – وهم الحكام – هم الذين سينتفعون بتلك العصمة عن الخطأ التي يسبغها ذلك المبدأ. [2]

– ومما يوجه أيضًا إلى نظرية سيادة الأمة أنها متناقضة؛ لأنها تدعي أن أفراد الجماعة أبرموا عقدًا فيما بينهم أنشأ الجماعة والسلطة، ومعنى ذلك أن هذه الجماعة لم يكن لها وجود قبل إبرام العقد، على الرغم من أن الجماعة هي التي تعاقدت وهذا يعني وجودها قبل وجود التعاقد. [3] واعتبار الأمة وحدة مستقلة عن أفرادها المكونين لها يؤدي إلى عدم الاستقرار والاضطراب لوجود شخصين معنويين – هما الأمة والدولة – يتنازعان السيادة، وإجابة البعض عن ذلك بأن الأمة هي بذاتها الدولة، تؤدي في نهاية الأمر إلى أن الدولة هي صاحبة السيادة، والمراد هو تحديد الصاحب الفعلي للسيادة في الدولة [4]

وعلى الرغم من هذا النقد اللاذع يذهب بعض أهل الفقه إلى أن هذا النقد ينصب على التطبيق أكثر منه على مضمون النظرية، فقد قامت تلك النظرية –كما سبق – لنقل السيادة من الحاكم إلى الأمة وللقضاء على النظريات التي تؤيد السلطان المطلق وما يترتب عليه من استبداد، والحاكم إذ يمارس سيادة الأمة لا يكون مطلق السلطان ولكنه وكيل عن الأمة يعمل لصالحها، وفي حدود الهدف من سيادتها، فكيف توصف تلك النظرية بأنها تؤدي إلى نظم استبدادية. ومما يحسب

---

[1] مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، د. عبد الحميد متولي: ص 175– 176

[2] مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، د. عبد الحميد متولي: ص 177– 181

[3] النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 195 – 196

[4] النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 41. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 208.

لنظرية سيادة الأمة أنها تؤدي إلى حفظ وحدة الأمة وترجيح الصالح العام على الطائفية بجعلها النائب في البرلمان ممثلًا للأمة عاملًا للمصلحة العامة. [1]

وأما ما قيل عن عدم الحاجة إلى نظرية سيادة الأمة في عصرنا، فيرى البعض أنه قول يخالف الواقع لوجود الحكومات المستبدة في كثير من دول العالم، فيظل مبدأ سيادة الأمة سلاحًا من أسلحة الشعوب لمقاومة الظلم والاستبداد بهدف وضع قيود على هذه السلطات باعتبار أن الأمة هي مصدر السيادة. [2]

---

[1] النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 216 – 217. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 173 – 175، ط/ دار الفكر العربي، 1994م.

[2] الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 171.

المبحث الثاني:

موقف الفقه الإسلامي من نظرية السيادة

تمهيد في بيان الفرق بين حقيقة السلطة في الإسلام وبين نظرية السيادة:

مر بنا الظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة، والصراع الذي ثار بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية أو بين الملوك والباباوات على السلطة، والأهداف التي من أجلها صيغت نظرية السيادة.

وقد انتصرت السلطة الزمنية انتصارًا حاسمًا على السلطة الدينية ممثلة في البابا أو في الكنيسة الكاثوليكية التي حكمت وطغت في الحكم باسم الله، فركزت السلطة العليا باسم الله في يد البابا، وقصرت حق تفسير الكتاب المقدس عليه، وعلى أعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى، وسوت في الاعتبار بين نص الكتاب المقدس وتفسير الكنيسة له، وجعلت الاعتراف بالخطأ وصكوك الغفران من رسوم العبادة، وغير ذلك من مظاهر الطغيان والقتل والاعتداء على الحريات باسم الله وعلى يد رجال الدين. (1)

ثم انتصرت الثورة الفرنسية التي ترتب عليها أن ظهرت نظرية العقد الاجتماعي أو نظرية سيادة الأمة التي يتنازل فيها الأفراد عن جميع حقوقهم للدولة أو بعبارة أخرىيتنازلون عنها لمجموعهم كله باعتبارهم كيانًا جماعيًا يضمهم جميعًا.

وهي نظرية —كما يرى بعض أهل العلم – تدخل الفرد الحر في دائرة من الاستعباد لا انفكاك عنها، الاستعباد الأول يأتيه من نظرته للحياة الدنيا بدون اعتداد بالآخرة بعدها، فيقدس مكتسباته المادية ويجعل الاستمتاع بها قيمة تعلو على ما عداها من القيم، وهو لكي يحافظ عليها على استعداد أن يتنازل عن إرادته وحقوقه وحريته للدولة لتحميه بأجهزتها وإجراءاتها، وهنا يأتي البعد الثاني للاستعباد؛ لأن الدولة تركب من هذه الحقوق والحريات المتنازل عنها بناء سلطويًا ضخمًا يحيط بالفرد إحاطة تامة، ويترتب على ذلك البعد الثالث للاستعباد بأنه لا يستطيع أن يخرج بسهولة عن سيطرة الدولة أو ينقلب عليها إن طغت، حتى ولو اعترف له نظريًا بهذا الحق في الدستور. (2)

وهذا ما يدفعنا للتساؤل هل مرت نشأة السلطة في الإسلام بمثل الظروف السابقة، وهل يحتاج المسلمون إلى نظرية العقد الاجتماعي أو نظرية سيادة الأمة؟

والجواب أن ظروف نشأة السلطة في الإسلام ليس لها أي شبه بالظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة السابقة:

– فالنظام الإسلامي بطبيعته لا يعرف وجود سلطتين منفصلتين أحدهما للأمور الدينية والأخرى للأمور الدنيوية ، وقد مارس الرسول ﷺ سلطات سياسية شاملة على المسلمين من تولية ولاة وتنظيم دولة وجهاد وعقد معاهدات وإقامة حدود

---

(1) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي، ص 249، ط/ مكتبة وهبة، الطبعة العاشرة.

(2) أصول الفكر السياسي في القرآن الكريم، د. التجاني عبد القادر حامد، ص112-113، ط/ دار البشير للنشر والتوزيع، الأردن.

بجانب مكانته كرسول يبلغ دعوة الله تعالى، بل ومارس العمل السياسي قبل الهجرة إلى المدينة سعيا منه ﷺ لإقامة الدولة، ويتبين ذلك في رحلاته المختلفة إلى القبائل يلتمس النصرة والمنعة منهم، وفي أمره للمسلمين أن يهاجروا إلى الحبشة حتى يحميهم من الاضطهاد أو الفناء ، وفي بيعته ﷺ مع الأنصار بيعة العقبة الثانية قبل الهجرة وتهيئتهم بها للحرب مع الكفار، وغير ذلك من المواقف التي تؤكد أن دعوة سيدنا محمد ﷺ ليست دعوة لعبادة الله تعالى في المساجد فقط، وإنما تشمل كل الأمور الدينية والدنيوية على السواء، وهو ما وعاه كفار قريش من أول لحظة، وحاربوه أشد ما يكون الحرب حفاظًا على سلطانهم وسلطاتهم واستعلائهم واستغلالهم لغيرهم من البشر.

ولذلك فالإسلام ينفرد عن أي دين آخر بأنهلا يعني بشؤون الآخرة فقط ، وإنما يعني أيضا بشؤون الدنيا ، وينظم حياة المسلمين،فالتلازم حتمي بين الشريعة والدولة، فإنه لا يخفى على أحد أن هناك الكثير من الآيات والأحاديث التي لا تتعلق بالعبادات ولا بالأخلاق، ولكنها تتعلق بالمعاملات المالية المختلفة مثل البيع والإجارة والشركة والمضاربة وغيرها من العقود والتصرفات ، وتتعلق بتنظيم الجانب الاقتصادي والمالي في الدولة ومواردها ومصارفها من الزكاة والفيء والغنيمة والخراج ونحوها، وما حرم الله تعالى في هذا المجال من الربا والاحتكار وغيرهما، وتتعلق بتنظيم العقوبات الشرعية والعقوبات التعزيرية، وتتعلق بأحكام المرافعات والإثبات من إجراءات التقاضي والدعوى والشهادة وغيرها، فضلًا عن الأحكام المتعلقة أساسًا بنظام الحكم وعلاقة الحاكم بالمحكومين وحقوق الأفراد وحرياتهم والعلاقات الدولية والحرب والسلم والمعاهدة... ، وهو بذلك ينظم العلاقة بين الخالق والمخلوق تنظيمًا شاملًا لا يقتصر فقط على الشعائر التعبدية من صلاة وصيام وزكاة وحج، بل يشمل جميع حياة الإنسان، وجميع مراحل تلك الحياة، ويشمل الفرد والأسرة والجماعة الإسلامية، ويشمل جميع العصور والأزمنة، ويشمل جميع الأمم والأجناس والشعوب،

قال تعالى:﴿ وَمَاخَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦ ﴾ [الذَّارِيَاتِ].

وقال ﷻ ﴿قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٦٢ ﴾[الأنعام].

– ومن الواضح أن كثيرًا من الواجبات الشرعية والفرائض في الإسلام يتوقف وجودها على وجود الدولة، مثل تحكيم الشريعة والجهاد في سبيل الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1]، والفصل بين الشريعة والدولة يعد هدمًا لكل هذه الواجبات، وتعطيلًا لكل هذه الفرائض.

– وليس في الإسلام رجال دين يستمدون قدسية من الله تعالى ويشرعون أحكامًا أو قوانين كما يشاءون ، فمصدر جميع الأحكام التشريعية هو الله تعالى، ومهمة المجتهد في الدولة الإسلامية تنحصر في الكشف عن الحكم الشرعي ، واستنباط الحكم من صريح النص أو من دلالته، وليس له الحق في إنشاء الأحكام ، وذلك خلافًا لما كان عليه رجال الدين في أوربا في العصور الوسطى عندما كانوا يشرعون الأحكام والقوانين حسب أهوائهم وشهواتهم .

– وبالتالي لم يكن يوجد ما يسمى بالسلطة الدينية أو السلطة الزمنية أو الدنيوية، كما كان في الغرب، ولذلك حدث الصراع عندهم بين الكنيسة والملوك، والذي انتهى إلى أن تقيم الكنيسة مملكتها على الأرواح وتختص بشؤون العقيدة والعبادة،

---

[1] انظر هذه القاعدة في: القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية : ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن عباس الحنبلي ص:130 ، ط/ المكتبة العصرية. أيضا الإبهاج : علي السبكي 1/ 109 . القواعد الفقهية : علي أحمد الندوي ص 345 ، ط/ دار القلم دمشق.

ويقيم الملوك مملكتهم على سائر شؤون الحياة الأخرى، وإنما جاء محمد ﷺ بدين جديد ، وبشريعة شاملة كاملة جامعة للمبادئ العامة للتشريع في جميع نواحي الحياة، وهي وحي من لدن خبير حكيم، ، وكان لابد لهذا الدين العظيم ولهذه الشريعة العظيمة من دولة إسلامية تحقق للمسلمين العزة والمنعة وتمكنهم من إقامة الإسلام عقيدة وشريعة.

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ٤١ ﴾ [الحج].

– فعدم وجود مرجعية دينية قد يكون له ما يبرره في الغرب؛ نظرًا لأن المسيحية لا تملك تشريعًا مفصلًا لشؤون الحياة وتركت من البداية للإمبراطورية الرومانية التحكم في سائر التشريعات والقوانين، بالإضافة إلى أن الكنيسة مارست باسم المسيحية صنوفًا من الطغيان والقتل والقهر وكبت الحريات واضطهاد الفكر، حتى أغرقت أوربا في الدماء والخرافات والاستبداد، ولذلك نجحت التجربة عندهم بعد هذا الفصل، وعاشوا حياة أفضل، وعلى العكس تماما فإن ارتباط الدولة بالدين أو المرجعية الإسلامية للدولة عندنا كانت سببًا لوجود أعظم حضارة في التاريخ ، وإنشاء أعظم أمة على وجه الإطلاق، وهو أبعد ما يكون عن الكهانة وإدعاء الحكم بالتفويض والحق الإلهي؛ لمنافاة ذلك لبديهيات الإسلام، ولم يَجر غياب هذه المرجعية إلا البلاء والشقاء والضعف والهوان كما هو حادث الآن. [1]

وإليك مجمل مذاهب العلماء في تحديد مصدر السلطة في الدولة الإسلامية، ثم تحقيق الأسباب التي دفعتهم إلى هذه الأقوال، ثم بيان القول الحق الواضح الذي لا يمكن أن يخالفه أي مسلم يشهد أنه لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.صلى الله عليه وسلم

المطلب الأول: المذاهب المختلفة في تحديد صاحب السيادة في الدولة الإسلامية

المذهب الأول: مصدر السيادة هو الأمة

يرى أنصار هذا المذهب [2]أن السيادة للأمة الإسلامية واستدلوا على ذلك بالآتي:

أولًا: الكتاب الكريم

قال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨ ﴾ [البَقَرَةِ].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرٗا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا ١٣٥ ﴾ [النِّسَاءِ].

---

[1] راجع إن شئت لمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع: قضية تطبيق الشريعة، د. صلاح الصاوي، ص:56-61، ط/ موقع الدكتور على الانترنت.فصل الدين عن الدولة،

[2] نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف مرسي، ص 101، ط/ دار الفكر العربي.

وقال ﷻ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ٨٧﴾ [المائدة].

وغير ذلك من الآيات التي جاء الخطاب فيها إلى المؤمنين أو إلى الأمة الإسلامية كلها.

وجه الدلالة من الآيات السابقة

أن توجيه الخطاب إلى الأمة جميعها يدل على أنها تحمل مسؤولية إقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، مما يعني أنها مصدر سلطة الحكم مقابل ما تحمل من المسؤولية الكبرى، [1] وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها، وهذا بيقين مظهر السيادة والسلطان، فأهل الحل والعقد هم مصدر القوانين كلها بلا استثناء، بشرط ألا يكون من هؤلاء قرار أو رأي يعارض نصا محكما من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ. [2]

قال تعالى: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ ١٥٩ ﴾ [آل عمران].

وقال ﷻ: و﴿ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣٨﴾ [الشورى].

ووجه الدلالة من الآيتين السابقتين

أن الأمة صاحبة السيادة؛ لأن الشريعة أوجبت على الحكام الرجوع للأمة لاستشارتها في الأمور الهامة، وهذا الالتزام ناتج عن أن الأمة هي التي اختارتهم، وأنهم يستمدون سلطتهم منها ممثلة في أولي الحل والعقد، وللأمة كذلك عزلهم لسبب يوجبه[3].

فالسيادة في الدولة الإسلامية تستند إلى إرادة الأمة التي تعمل في نطاق الشريعة الغراء، وتعتبر السيادة مبررة ومشروعة على هذا الأساس. [4]

ثانيًا– السنة النبوية الشريفة

عن أنس بن مالك ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: " سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا "[5]

ووجه الدلالة من الحديث:

---

(1) نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف مرسي، ص 101. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 186-187.

(2) نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف مرسي، ص 100،.

(3) السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ص 59 – 60.

4)النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة ، ص 205

(5) مسند أحمد، 6/ 396، ح 27267، واللفظ له، قال الشيخ الأرنؤوط: صحيح لغيره.

أن السيادة للأمة بناءً على أن الأمة إذا اجتمعت على رأي كان هو الحق، وكان واجبًا الأخذ به، لأنه صدر ممن له حق السيادة. (1)

مناقشة الرأي السابق

أولًا: القول بأن السيادة للأمة بناء على أن الأمة إذا اجتمعت على رأي كان هو الحق لأنه صدر ممن له حق السيادة، وبناء على أن القرآن يتوجه غالبًا في الأمور العامة إلى المؤمنين أي إلى الأمة الإسلامية، مما يعني أن الأمة هي التي تحمل مسؤولية إقامة الدين وشرائعه (2)، قول مردود لما يأتي:

لأنه يشترط لانعقاد الإجماع عند جمهور الأصوليين أن يكون له مستند، أي دليل قد اعتمد عليه المجمعون، وهذا الدليل قد يكون قرآنا أو سنة أو غيرهما من الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها، ولم يقع شرعًا أن انعقد إجماع الأمة على أمر بدون مستند (3).

وكذلك فإن توجيه الخطاب إلى الأمة جميعها لا يدل على أنها مصدر سلطة الحكم، ولكن يدل على أن حق ممارسة السيادة يرتبط بالأمة أولا قبل أن يرتبط بالفرد أي أن الخلافة هي مهمة الأمة الإسلامية بأكملها وأن الخليفة هو نائب أو وكيل عنها، أي أن الأمة تمارس سلطة الحكم في حدود السيادة الإلهية، وأما سلطة أهل الحل والعقد فهي لا تزيد عن استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية،

قال ﷻ: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ [النساء٨٣].

، وليس من سلطتهم التشريع أساسًا، وهو مظهر السيادة، وفهم أهل الحل والعقد للكتاب والسنة، والعمل بهما، والنظر في أحوال أو واقع الأمة لمعرفة مواضع تطبيق النصوص ومواضع الوقف وغير ذلك، مقيد كله بالقانون الذي بينه الله ورسوله ﷺ.

ثانيًا: القول بأن السيادة للأمة؛ بناء على أن الأمة هي التي تختار الخليفة (4)، ولأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر، والرقابة على القائمين بها(5)، قول مردود أيضًا؛ لأن السيادة تتمثل في سلطة الأمر والنهي العليا وهي لله تعالى، وهي سلطة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تتمثل في سلطة اختيار الخليفة، ولأن صاحب السيادة ليس صاحب الحق في تنفيذ الأوامر، وليس صاحب الحق في الرقابة على تنفيذ الأوامر، ولكن صاحب السيادة هو صاحب الحق في إصدار الأوامر.

---

(1) نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف مرسي، ص 100

(2) راجع على سبيل المثال: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 186 – 188.

(3) راجع في مستند الإجماع، بحوث في أصول الفقه، د. عبد الفتاح الشيخ، ص 272 – 273، 1986م.

(4) حقيقة الإسلام وأصول الحكم، الشيخ محمد بخيت المطيعي، ص23 – 24

(5) نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف مرسي، ص 100

ثالثًا: القول بأن السيادة تستند إلى إرادة الأمة، التي تعمل في نطاق الشريعة[1]، قول مردود أيضًا لأن سيادة الأمة هنا مقيدة بقيود أعلى منها، ومن خصائص السيادة أنها مطلقة وأصيلة لا تستمد أصلها من سلطة أخرى، وعليا لا يسمو عليها شيء. [2]

كلمة حق في أصحاب المذهب السابق

– **مبدأ السيادة يتناول موضوعًا واحدًا من جانبين مختلفين، وهو من صاحب السيادة، ومن له أن يمارسها،**[3]وبناءً على ذلك اختلف مقصود العلماء في بيان السيادة، فمن رجال القانون من يعبر عن السيادة بالمعاني السابق ذكرها وهو أن السيادة سلطة مطلقة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع، وأنها سلطة أصيلة أي لا تستمد أصلها من سلطة أخرى، وغير ذلك مما مر بنا، ومنهم من يعبر عن السيادة بأنها مصدر شرعية الحكام، وأنهم وكلاء الأمة، حيث إنها هي التي توليهم وتعزلهم، أو سند الحكم الذي يجعل سلطان الحكم حقا، ولا يجعله غصبًا. أي أن اختيار الحكام يتم وفق إرادة الشعب. واستعار بعض علماء الشريعة هذه المصطلحات عند حديثهم في الفقه السياسي الإسلامي عن بعض الأمور الدستورية أو السياسية للدولة الإسلامية مثل ما مر بنا من قولهم أن مصدر السيادة هو الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد. . ، أو أن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات. .

– والذي أراه أن الكثيرين من أصحاب الرأي السابق لم يقصدوا من قولهم أن السيادة في الدولة الإسلامية مصدرها الأمة إلا أن من حقها تعيين الحاكم ومراقبته وعزله، وأن الحاكم في الدولة الإسلامية لا يستمد سلطته من الله تعالى كما يزعم البعض، بمعنى أن سلطة الأمة أعلى من سلطة الحكومة أو الحاكم فتقيد من سلطانه لحماية حقوق الشعب من الاستبداد والطغيان. وليس مرادهم بأن مصدر السيادة الأمة، المعنى القانوني السابق للسيادة. فهم يتحدثون عمن له سلطة الحكم في الدولة الإسلامية، وليس عمن هو صاحب السيادة فلابد من التفرقة بين السيادة وبين سلطة الحكم، فالسيادة لله ﷻ وحده، وأما سلطة الحكم فهي من حقوق الأمة تمارسها في حدود السيادة. فمن الأهمية بمكان ألا ننقل عن بعض العلماء قولهم بأن الأمة هي مصدر السيادة في الدولة الإسلامية دون أن نبحث ما هو المراد بسيادة الأمة عندهم، أو بأسلوب أخر لابد من تحرير المصطلحات قبل الخوض في هذا البحث المهم. فالخلاف لفظي وليس حقيقيًا، لأن القائلين بسيادة الأمة ينظرون إلى من له سلطة الحكم في الدولة الإسلامية، والقائلين بأن السيادة في الدولة الإسلامية لله ﷻ ينظرون إلى من له نفس السيادة، وأنها لله تعالى. فجهة الخلاف بينهما منفكة، إذ لو نظر كل منهم إلى ما ينظر إليه الآخر، لقال بما يقوله الآخر. فالكل مجمع على ضرورة التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية وعلى أن الحاكم يستمد سلطته من المسلمين باعتباره وكيلًا عنهم، وليس نائبًا عن الله تعالى.

وعلى الرغم من ذلك فسيادة الأمة في مسألة تعيين الحكام ومحاسبتهم وعزلهم أيضًا مشروطة ومقيدة بما حده الله ﷻ في كتابه وسنة رسوله ﷺ.

– ونتيجة الخلط السابق نقرأ كثيرًا من المناقشات والردود، فعندما يقرر فريق من العلماء أن الأمة مصدر السلطات أو صاحبة السيادة بمعنى أن لها الحق في تولية الحاكم وعزله إذا تغير حاله. . . يرد عليه فريق آخر من العلماء من منطلق أن

---

(1) الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 188.

(2) في نفس المعنى: الحريات العامة، د. عبد الحكيم العيلي، ص208-215، ط/ دار الفكر العربي، 1983م.

(3) موسوعة الفقه السياسي، الكتاب الأول، نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي، ص424/425.

السيادة وحدة لا تتجزأ ومطلقة وأصيلة لا تستمد أصلها من سلطة أخرى وعليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع. ونظل ندور في حلقة مفرغة، ونترك من يجب علينا جميعًا أن نقارعهم بالحجة والبرهان لكشف فساد منهجهم وتلبيسهم على الناس.

– وعلى الرغم من البيان السابق فأنا أرى أننا يجب أن نتعامل مع هذا المصطلح من نفس المنطلق أو المعنى الذي أراده به واضعوه. وبناء على ذلك فإننا نرفض القول أن الأمة هي مصدر السيادة في الدولة الإسلامية [1]؛ لأن البحث يدور حول من له الحق في إصدار الأوامر، ومن سلطته عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع، ومن سلطته أصيلة أي لا تستمد أصلها من سلطة أخرى، ومن سلطته دائمة لا ترتبط بالحكام الذين يمارسونها، ومن يملك فرض إرادته على غيره، وتكون نافذة من تلقاء نفسها دون توقف على قبول المحكومين لها، ومن لا يوجد شيء يحد من صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه. . . ولا يدور البحث عمن له الحق في تولية الحاكم ومحاسبته وعزله، أو كيف تتحدد سلطات الخليفة وما هي اختصاصات أهل الحل والعقد وكيف يجب أن يكون كل ذلك وفق أحكام الشريعة، فلا يملك أي منهم أن يصدر قرارًا يخالف نصًا محكمًا من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ.

– وبناء على ذلك فإننا لا نؤيد القول بأن مصدر السيادة في الدولة هو الأمة لما للفظ السيادة من مقتضيات معينة ومفاهيم ومعان محددة، مما يؤدي إلى الوصول إلى نتائج ما أرادها كل من نقلنا عنهم هذا المذهب، وبالتالي حدوث عدم الفهم والوقوع في التناقض.

وأما من يقصد بأن السيادة في الدولة الإسلامية للأمة بمعناها القانوني السابق، فلا يخفى أن قوله يتعارض مع مفهوم وذاتية الدولة الإسلامية.

المذهب الثاني: أن الله ﷻ هو مصدر السيادة ولكنه فوضها إلى الأمة[2]

واستدل أصحاب هذا الرأي بأن السيادة في الشريعة الإسلامية لله ﷻوحده في الأصل، ولكن بما أن الله تعالى فوض للأمة سلطة التشريع؛بأنه جعل إجماع الأمة شريعة ملزمة، وأعطى الأمة سلطة الرقابة على الحكام؛ بأن جعل الأمة تملك تولية الحاكم وعزله، فإنه يجب القول أنه فوض السيادة إلى الشعب

والحقيقة أن السيادة لله ﷻوحده. قال ﷻ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٥٤ ﴾[الأَعۡرَافِ]،. أما ما فوضه الله تعالى للأمة فهو ممارسة السلطة قال تعالى:﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ﴾[صٓ٢٦]، إذ لو كان الأمر تفويضًا للأمة في السيادة لاستطاعت بمقتضى هذا التفويض أن تعدل في أحكام الكتاب والسنة؛ وذلك لأن مقتضى التفويض أن يقوم المفَوَض إليه بعمل يدخل أصلًا في اختصاص المفوِض، ومن سماته ألا يكون عمل المفوَض إليه باسم المفوِض ولحسابه —كالوكالة والنيابة — وإنما يعمل المفوَض إليه وكأنه صاحب

---

[1] وقد انتقد بعض أساتذة القانون — بحق – استخدام بعض علماء الشريعة لمصطلح السيادة على الرغم من عدم فهمهم لمضمونه. راجع إن شئت أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، د. عبد الحميد متولي، ص248–249، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1985

[2] فقه الخلافة، د. عبد الرزاق السنهوري، ص 68–69، ط/ مؤسسة الرسالة، الأولى، 1422هـ.

اختصاص أصيل فينسب إليه ما يصدر عنه [1]، ولا يخفى عدم جواز ذلك، وكذلك فإن القول بأن الله ﷻ فوض السيادة إلى الأمة في حدود الكتاب والسنة، مردود أيضًا لأن تلك السيادة هي سيادة مقيدة بقيود أعلى منها، ومحدودة بحدود تحكمها، والسيادة الحقيقية هي السيادة المطلقة التي لا تحد ولا تقيد. [2]

المذهب الثالث:السيادة المزدوجة

يرى أصحاب هذا الرأي أن الأمة والشريعة معًا هما صاحب السيادة .

ويعبر آخرون بأسلوب آخر فيقولون أن السيادة لها جانبان، الأول السيادة الحقيقية وهي لله ﷻ سيد الكون، والثاني السيادة السياسية وهي للشعب [3].

واستند هذا الرأي إلى أن التشريع في الإسلام يقوم على مبادئ ثلاثة، منها اثنان لا يتغيران، وهما القرآن الكريم والحديث الشريف، والثالث وهو تفسير المبدأين الأولين حسب مقتضيات الأحوال، وبناء على ذلك فإنه من الخطأ أن نقول أن الشرع لا يتغير. [4] وفي حين استند بعض أصحاب هذا الرأي إلى أنه في مجال النصوص القطعية، فليس لأحد من المسلمين رأي معتبر؛ لأن الله ﷻهو الذي أنزل هذا النص وهو سبحانه أعلم بما ينفعنا، وأما إذا لم يكن هناك نص في المسألة أو وجد النص ولكنه يحتمل التأويل لأكثر من وجه فالعمل يكون برأي جمهور المسلمين. [5]

ويناقش الرأي السابق من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: هذا القول يعارض ما اتفق عليه فقهاء القانون من أن السيادة وحدة لا تتجزأ، بالإضافة إلى أن هناك سؤالًا يطرح نفسه، وهو لمن تكون الغلبة إذا ما اختلف صاحبًا السيادة؟

الوجه الثاني: النظر إلى سلطة الشعب السياسية يجب أن يكون تابعًا أو من خلال النظر في القانون الإلهي الذي ينظم تلك السلطة أساسًا، فعلى سبيل المثال لا يجوز لجميع أفراد الشعب سن قانون يتعارض مع أي نص من نصوص الكتاب أو

---

[1] الحاكم و أصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي، د. صبحي عبده سعيد، ص 71، دار الفكر العربي، 1985م.

[2] الحريات العامة، د. . عبد الحكيم حسن العيلي، ص 215

[3] رسالة باكستان، د. اشتياق حسين قريش، نقلا عن الأستاذ العقاد، موسوعة الأستاذ العقاد الإسلامية، الديمقراطية في الإسلام، ص 727- 728.

[4] رسالة باكستان، د. اشتياق حسين قريش، نقلا عن الأستاذ العقاد، موسوعة الأستاذ العقاد الإسلامية، الديمقراطية في الإسلام، ص 727،

[5] راجع أصحاب هذا الرأي في نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي ص 412

السنة، وكذلك لا يتم اختيار الحاكم وعزله تبعًا لقانون سنه الشعب، بل تبعا للضوابط التي استنبطها علماء الإسلام من الكتاب والسنة. [1]

الوجه الثالث: لا علاقة بين مبدأ السيادة وبين اجتهاد بعض المجتهدين للتوصل إلى حكم الشرع في مسألة ليس فيها نص واضح، فإنه من المعروف أن كلمة التشريع في الفقه الإسلامي تطلق ويراد بها معنيين، أحدهما إيجاد شرع مبتدأ، وثانيهما بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، ومن الواضح أن التشريع بالمعنى الأول يرجع إلى الله ﷻ، فهو تعالى ابتدأ شرعًا بما أنزله في قرآنه، وما أقر عليه رسوله ﷺ، وأما التشريع بالمعنى الثاني، وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فهذا تولاه – بعد رسول الله ﷺ – خلفاؤه من علماء الصحابة ومن جاء بعدهم من علماء التابعين وتابعيهم، وهؤلاء لم يشرعوا أحكامًا مبتدأة، وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة، وما نصبه الشارع من الأدلة، وما قدره من القواعد العامة. [2]

وبناء على ذلك فإن صاحب السيادة هو من يملك إيجاد شرع مبتدأ، أو هو المشرع الأعلى في الدولة الإسلامية، وهو الله ﷻ ولم يفوض الله تعالى تشريع الأحكام لأحد من عباده، وأما سلطة من يقوم بوضع القوانين والتشريعات التفصيلية لمبادئ وأحكام الشرع الإسلامي، أو ترجيح الأحكام في المسائل التي تعالجها نصوص شرعية ظنية، أو لوضع الحلول الملائمة للأمور المستحدثة فهي محصورة في أمرين:

الأول فهم نصوص الكتاب والسنة، وبيان الأحكام التي تدل عليها.

الثاني: قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص، واستنباط حكمه إن صح القياس بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها، أو الاستعانة بالقواعد العامة التي أتت بها الشريعة، ومن الواضح أن هذه السلطة ترجع في النهاية إلى الله ﷻ أيضا[3]، فلا معنى لتقسيم السيادة على الأمة والشعب، أو للقول بأن للسيادة جانبان: السيادة الحقيقية وهي لله سيد الكون، والثاني السيادة السياسية وهي للشعب.

وإذا لم تسلم – بالطبع – المذاهب السابقة جميعًا من النقض، ولم يمكن التوفيق بينها وبين مصدر السلطة في الدولة الإسلامية طبقًا لمفهوم وطبيعة وذاتية النظام الإسلامي فإن القول الوحيد المقبول هو أن السيادة في الدولة الإسلامية هي لله ﷻ، وهو ما سنزيده بيانًا وتوضيحًا ببعض الأدلة الإضافية في السطور القادمة، والتي سيتم من خلالها– إن شاء الله تعالى– بيان معنى أن تكون السيادة لله تعالى.

---

(1) رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، ط/ دار الكتاب الجامعي، ص 385 – 386.

(2) السلطات الثلاث في الإسلام، الشيخ عبد الوهاب خلاف، بحث في مجلة القانون والاقتصاد بعدد إبريل سنة 1937 ص 565 – 567.

(3) التشريع الإسلامي بمعنى سن الأحكام وإنشائها (المعنى الأول السابق بيانه في المتن)لم يكن إلا في حياة الرسول ﷺ عن طريق الوحي – قرآنا وسنة – وأما اجتهاده ﷺ فمرده أيضا الوحي؛ لأنه لا يقر على خطأ، ففي حياته ﷺ وضعت القواعد الكلية، وأنشئت الأحكام، وبين مجملها، وقيد مطلقها، وخصص عامها، ونسخ ما شاء الله أن ينسخ منها، ونص على علة ما شرع جزئيا ليأخذ حكم الكلي.

المذهب الرابع: السيادة في الدولة الإسلامية لله ﷻ[1]

تمهيد:

يجب أن نوقن وندرك جميعًا أن الإنسان على الأرض وفقًا للمفهوم الإسلامي مخلوق مستخلف من أجل غاية وهدف، ولذلك عليه أن يلتزم المهمة التي خلق من أجلها، وأن يسلك الهدف المرسوم له في الحياة وفق السنن والقواعد التي شرعت له.

فلا يجوز للإنسان أن يسلك من سبل التشريع كيفما يشاء؛ لأنه ليس صاحب الأمر والسلطة العليا التي لا تعادلها سلطة أخرى، وإنما هو صاحب حق في سلطة، محكومة بسلطة التشريع الأعلى الصادرة عن الله تعالى، باعتباره سبحانه صاحب الأمر على خلقه، قال ﷻ: { ألا له الخلق والأمر }.

وبناءً على ذلك فإن المختار لتعريف السيادة أنها: السلطة العليا المطلقة، التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم، المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال.[2] حيث أنها هي التي تملك جعل الفعل واجبًا أو محرمًا أو مباحًا، وهي التي تملك جعل الشيء سببًا أو شرطًا أو مانعًا. [3]

مما سبق يتبين الفرق بين مجتمعات تُقيم حكمها بمعزل عن الإسلام، ومجتمعات تُقيم نظمها وحكمها وفق الالتزام بدين الله الإسلام، فمن الطبيعي في الأنظمة الأولى أن تثور فيها قضية السيادة ولمن تكون؟ وأما في المجتمعات الثانية فإنه ينبغي ألا تثور هذه المسألة بأي صورة أو وجه من الوجوه؛ لأن صاحب الحق في السيادة فيها معلوم، فما جاء الإسلام إلا لينفي عن البشر سلطة الأمر العليا، ويجعلها حقًا خالصًا لله تعالى، ومن ثم فأيًا كان صاحب الحق في السلطة في الإسلام، فإنه ليس صاحب حق أصيل، وإنما هو وكيل، ولأنه كذلك فهو لا يملك سلطة الأمر العليا أي الحق في السيادة، ولو أعطي حق مباشرة مظاهرها بأمر صاحب التشريع الأعلى. [4]

المطلب الثاني: بعض الأدلة على أن السيادة في الدولة الإسلامية لله تعالى

إليك بعض الأدلة من القرآن والسنة النبوية والقياس التي تؤكد أن السيادة والسلطة العليا المطلقة في الدولة الإسلامية لله تعالى، وأن الله ﷻ صاحب التشريع الذي ينظم سلوك الأمة حكامًا ومحكومين:

أولًا– القرآن الكريم

---

[1] رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، ص 386.

[2] قواعد نظام الحكم في الإسلام للخالدي، ص: 240، نقلا عن نظرية السيادة وأثرها في شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي، ص: 10.

[3] خطاب الشرع قسمان: أحدهما: خطاب التكليف بالأمر والنهي والإباحة: ومتعلقه الأحكام الخمسة: الوجوب، والتحريم والندب، والكراهة والإباحة.

[4] الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، د. صبحي عبده سعيد، ص 71/70.

قال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ٣﴾ [الأَعۡرَافِ]. وجه الدلالة: أمر الله ﷻ جميع خلقه بإتباع ما أنزل إليهم لأنه خالقهم ومدبر أمورهم والمشرع لهم الحلال والحرام والعبادة والأحكام، ونهى عن أن يتخذوا غيره أولياء يطيعونهم في معصية الله تعالى [1]، وتدل الآية على ترك إتباع الآراء مع وجود النص. [2]

وقال ﷻ: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ ﴾ [الأَعۡرَافِ ٥٤].

تدل الآية السابقة أن من نازع الله ﷻ في صفة الأمر كمن نازعه في صفة الخلق، ومن رفض الله ﷻآمرًا وهاديًا، كمن رفضه مبدعًا وخالقًا. [3]

وقال ﷻ: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ﴾ [يُوسُف٤٠]

وقال تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ١٨ إِنَّهُمۡ لَن يُغۡنُواْ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۖ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُتَّقِينَ١٩﴾[الجَاثِيَةِ]. وقال ﷻ أيضًا:﴿ فَإِن لَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهۡوَآءَهُمۡۚ وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥٠﴾ [القَصَصِ].

وجه الدلالة من الآيتين: أن الله ﷻ قسم الأمر إلى اثنين لا ثالث لهما، إما إتباع الشريعة والاستجابة لما جاء به الرسول ﷺ، وإما إتباع الهوى والضلالة لمن أعرض عن الاستجابة للرسول ﷺ. [4]

وقال تعالى:﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦۖ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا ٦٠﴾ [النِّسَاءِ].

وجه الدلالة: أن من يتحاكم إلى غير ما أنزل الله، وما جاء به رسولهﷺ، فقد حَكَّم الطاغوت، وتحاكم إليه، وطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله أو يعبدونه من دون الله أو يتبعونه على غير بصيرة من الله أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله [5]، فالإيمان بالله ﷻيتنافى مع الاحتكام لغير كلام الله ﷻ أو إيثار حكم غير الله ﷻ على حكمه وحكم رسوله ﷺ. [6]

---

[1] معالم التنزيل أو تفسير البغوي 3/ 213. ط/ دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة.

[2] الجامع لأحكام القرآن أو جامع البيان لأحكام القرآن المشهور بتفسير القرطبي، 7/ 161، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية.

[3] المواجهة بين الإسلام والعلمانية، دراسة علمية حول مناظرة مصر بين الدولة الدينية والمدنية، د. محمد عمارة، هامش ص 118، 1992م.

[4] التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي للمستشار عبد القادر عودة 1/ 225-226، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت.

[5] إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، 1/ 50.

[6] تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 5/ 182، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م. التفسير الوسيط للزحيلي 338/1، ط/ دار الفكر، دمشق، 1422 هـ.

وقال ﷻ:﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ٦٥ ﴾[النِّسَاءِ]

وجه الدلالة من الآية السابقة

لم يكتف الله تعالى بتحكيم شرعه في الأرض، ولكن لابد كذلك من حصول الرضا الكامل والتسليم المطلق وانشراح الصدر والاطمئنان لحكمه سبحانه، ولا يجوز لأحد كائنًا من كان أن يعقب على حكمه أو يقدم بين يديه تعالى بقول أو اعتراض، قال ﷻ ﴿وَٱللَّهُ يَحۡكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦۚ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ٤١ ﴾ [الرَّعۡدِ]. ،

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ ﴾ [الأَحۡزَابِ ٣٦]

وقال ﷻ

﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعۡنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٞ مِّنۡهُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٤٧ وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ ٤٨ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلۡحَقُّ يَأۡتُوٓاْ إِلَيۡهِ مُذۡعِنِينَ ٤٩ ﴾ [النُّورِ]

وجه الدلالة:هؤلاءيقولون لاإله إلاالله محمد رسول الله (وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ)، بل ويزعمون أنهم مطيعون لله ورسوله، ولكن الله ينفي إيمانهم (وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ) وسبب نفي إيمانهم أنهم إذا دُعوا إلى تحكيم الشريعة يُعْرضون إلا إذا كان تطبيقها يتوافق مع مصالحهم الذاتية.[1]

وقال ﷻ:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞوَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ [النِّسَاءِ]
تدل الآية السابقة أن طاعة أولي الأمر لا تجب لهم استقلالًا، وإنما تجب ضمن طاعة الله ﷻ وطاعة الرسول ﷺ، وفي حدود تلك الطاعة، فأمر الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله ﷺ، وإعادة فعل الطاعة عند ذكر الرسول ﷺ يبين أن طاعته تجب استقلالًا، سواء كان أمره في القرآن أم لا، وحذف فعل الطاعة عند ذكر أولي الأمر دليل على أن طاعتهم إنما تجب في حدود طاعة الله ﷻ وطاعة رسوله ﷺ[2]، وجعل التحاكم إلى شريعته، وتحليل ما أحله وتحريم ما حرمه، شرط الإيمان.

قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ ﴾ [لُقۡمَانَ ٢٥]

وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ٦١ ﴾ [العَنكَبُوتِ].

وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَهُمۡ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ٨٧﴾ [الزُّخۡرُفِ]

(1) حول تطبيق الشريعة محمد قطب ص 36، ط/ مكتبة السنة، الثانية.

(2) إعلام الموقعين لابن القيم 1/ 48.

تدل الآيات السابقة أن التوحيد [1] يتعدى مجرد الإقرار بأن الله ﷻ هو الخالق الرازق المدبر الذي بيده ملكوت كل شيء؛ وذلك لأن الأسئلة السابقة كلها موجهة إلى أهل الجاهلية الأولى، وهي تبين أنهم لم يكونوا ينكرون وجود الله ﷻ ، ويقرون أنه ﷻ الخالق، بل ويعترفون بنفاذ مشيئة الله تعالى في كونه وبتدبيره لأمر هذا الكون قال ﷻ:﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام١٤٨] .،

وقال سبحانه:﴿ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ ﴾ [٣١يُونُسَ] .؛ والله تعالى لم يرسل لهم الرسل لحثهم على اعتقاد شيء هم مُقرُّون به أساسًا، ولكن الله ﷻ أرسل الرسل ليبينوا لهم أن عبادتهم يجب أن توجه إلى الله ﷻوحده وكذلك أن ينظموا حياتهم وتعاملاتهم طبقًا لمنهاج ربهم العليم الخبير، فلا يحرمون شيئًا أحله الله ﷻ ولا يحلون شيئًا حرمه الله تعالى. [2]

ولذلك فإنه لا يصح أن يكون هناك فصل بين العقيدة الكامنة في ضمير الفرد والشريعة التي تحكم حياته؛ لأن هذه الشريعة لا تقوم إلا على أساس العقيدة؛ كما أن هذه العقيدة عندما توجد في الضمير، تبذل كل جهدها لتظهر في الحياة في صورة شريعة[3]، فتحكيم الشريعة من لوازم الإيمان ومقتضى الإسلام، والعقيدة أصل وركن وأساس، والشريعة فرع وشرط إيمان[4]، وبدون الشريعة تصبح العقيدة ميتة لا أثر لها في حياة الناس والمجتمعات، وتصبح النظم التي تحكم الحياة على غير أساس من الهدي الرباني أو العقيدة معرضة لمؤثرات الهوى والشبهات [5].

يقول شيخ الأزهر السابق محمود شلتوت، رحمه الله، (1893 – 1963 م):" وعليه فمن آمن بالعقيدة وألغى الشريعة، أو أخذ بالشريعة وأهدر العقيدة، لا يكون مسلمًا عند الله، ولا سالكًا في حكم الإسلام سبيل النجاة ". [6]وقال تعالى﴿ وَقَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِ فِرۡعَوۡنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوۡمَهُۥ لِيُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَۚ ﴾[الأَعۡرَافِ١٢٧]

ويدل قول الملأ لفرعون: { وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ } في الآية السابقة أن فرعون لم يكن يدعي الألوهية، بمعنى أنه خالق هذا الكون ومدبره، أو أن له سلطانًا في عالم الأسباب الكونية، وإنما كان يدعي الألوهية على شعبه المستذل، بمعنى أنه هو حاكم هذا الشعب بشريعته وقانونه، وأنه بإرادته وأمره تمضي الشؤون وتُقضى الأمور، وأنهم خاضعون لما يريده بهم، لا يعصون له أمرًا، ولا ينقضون له شرعًا. . ، فأي ناس تلقوا التشريع من بشر وأطاعوه، فقد عبدوه. [7]

قال تعالى:﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ [المَائِدَةِ ٤٨].

---

[1]ذكر أهل العلم أنواع التوحيد فقالوا هي توحيد الله تعالى في الربوبية والألوهية والأسماء والصفات

[2] انظر: العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم، أبو زهرة، ص: 64.

[3]دراسات إسلامية للأستاذ سيد قطب ص 73، ط/ دار الشروق، 2002م.

[4]التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص 25-26، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت، 2000م.

[5] النظرية العامة للشريعة الإسلامية، جمال الدين عطية، ص11، الطبعة الأولى.

[6]الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ شلتوت، ص: 11، ط/ دار الشروق، الثامنة عشرة، 1421 هـ.

[7] في ظلال القرآن، سيد قطب، 3/ 1353.

وقال ﷻ: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النَّحۡلِ١١٦]. وقال سبحانه: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٤٤﴾ [المَائِدَةِ] .

وقال تعالى﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٤٥﴾ [المَائِدَةِ].

وقال عز وجل: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤٧﴾[المَائِدَةِ].

وغير ذلك من الآيات التي تؤكد بكل وضوح أن الله تعالى هو الخالق وهو أيضًا الحاكم والآمر، وأنه لا حق لأحد في التحليل والتحريم غير الله تعالى، أنه لا يجوز لرئيس الدولة ولا لجميع أفراد الشعب أن يسنوا قانونًا يخالف ما أراده الله لعباده، فلا شرع إلا ما شرعه الله تعالى، ولا حرام إلا ما حرمه ﷻ، ولا حلال إلا ما أحله عز وجل، وأن طاعة الحاكم أو غيره مرتبطة بطاعتهم لله تعالى، فإذا خالفوا أوامر الله تعالى، فلا سمع لهم ولا طاعة، وأن الإيمان بالله وبكتابه يقضي بالتحاكم إلى قانون الله تعالى وشريعته.

ويعلق الدكتور صوفي أبو طالب [1] على الآيات السابقة بقوله: ". . ذلك أن المسلمين ملتزمون بتطبيق الشريعة الإسلامية نزولًا على أحكام الآيات القرآنية التي تصف من لا يحكمون بما أنزل الله بالكفر أو الظلم أو الفسق. . "[2]

ثانيًا: السنة النبوية الشريفة

عَنْ عَدِيّ بْنِ حَاتِمٍ ﷺ قَالَ: " أَتَيْتُ النبي ﷺ وفي عُنُقِي صَلِيبٌ من ذَهَبٍ فقال: يا عَدِيُّ اطْرَحْ هذا الْوَثَنَ من عُنُقِكَ فَطَرَحْتُهُ، فَانْتَهَيْتُ إليه وهو يَقْرَأُ سُورَةَ بَرَاءَةٌ فَقَرَأَ هذه الآيَةَ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[التَّوۡبَةِ٣١]. حتى فَرَغَ منها فقلت: إنا لَسْنَا نَعْبُدُهُمْ فقال: أَلَيْسَ يُحَرِّمُونَ ما أَحَلَّ اللَّهُ فَتُحَرِّمُونَهُ وَيُحِلُّونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ فَتَسْتَحِلُّونَهُ، قلت: بَلَى، قال: فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ ". [3]

وجه الدلالة من الحديث

أن عدي بن حاتم كان يظن أن العبادة تقتصر على التنسك والدعاء والسجود والركوع، ولكن وضح له الرسولﷺ أن طاعة الأحبار والرهبان في تحليل ما حرم الله ﷻ، وتحريم ما أحل الله تعالى، عبادة لهم، ولو أمروهم أن يعبدوهم من دون الله

---

[1] رئيس مجلس الشعب المصري السابق، ورئيس جامعة القاهرة في الفترة من 1975 إلى 1978. وشغل منصب رئيس الجمهورية بصفة مؤقتة عقب اغتيال الرئيس أنور السادات لمدة ثمانية أيام خلال الفترة من 6 إلى 14 أكتوبر 1981 .

[2] انظر تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي حسن أبو طالب، ص: 5، ط/ دار النهضة العربية، الرابعة، 1995م.

[3] المعجم الكبير للطبراني، 17/ 92، ح 218، ط/ مكتبة الزهراء، الموصل، الثانية. سنن الترمذي 5/ 278، ح 3095، وحسنه الشيخ الألباني في أحكامه على جامع الترمذي، وكذلك حسنه في غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، ح 6سنن الكبرى للبيهقي، 116/10، ح 20137، ط/ مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.

بمعنى السجود والركوع، ما أطاعوهم، ولكن أمروهم فجعلوا حلال الله حرامه، وحرامه حلاله فأطاعوهم، فكانت تلك الربوبية [1]، وهي تشمل التشريع فيما يصادم النصوص الصحيحة الصريحة كالقوانين التي تقر المنكرات، أو تشيع الفواحش ما ظهر منها وما بطن، أو تعطل الفرائض المحتَّمة، أو تلغي العقوبات اللازمة، أو تتعدى حدود الله المعلومة. [2]

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ: أَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فقال: يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ خَمْسٌ إِذَا ابْتُلِيتُمْ بِهِنَّ وَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تُدْرِكُوهُنَّ ... وَمَا لَمْ تَحْكُمْ أَئِمَّتُهُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَيَتَخَيَّرُوا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلاَّ جَعَلَ اللَّهُ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ. [3]

ووجه الدلالة من الحديث: أن الرسول ﷺيبين عقوبة من العقوبات التي تحيق بالأمة نتيجة هجرها شرع الله تعالى.

ثالثًا: القياس

قال ﷻ:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ١ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ٢ ﴾[الحُجُرَاتِ].

فإذا كان رفع أصواتهم فوق صوته ﷺ فقط قد يكون سببًا لحبوط أعمالهم، فكيف بتقديم الآراء والعقول والأذواق والسياسات على ما جاء به ﷺ ورفعها عليه؟ أليس هذا أولى أن يكون محبطًا للأعمال [4]، وكيف بمن نبذ شريعته بالكلية واتهمها بعدم الصلاحية، أليس هذا أولى لحبوط الأعمال. [5]

رابعًا: أقوال العلماء:

يتبين مما سبق أن الله تعالى حصر وقصر التشريع على نفسه سبحانه، وإليك شيئًا يسيرًا مختصرًا من أقوال بعض علماء الأمة التي تؤكد ذلك:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " لله الخلق والأمر، فكما لايخلق غيره لا يأمر غيره " [6]

---

[1] مجموع الفتاوى لابن تيمية 7/ 67، ط/ دار الوفاء، الثالثة، 2005م.

[2] انظر بحث الدين والسياسة للشيخ القرضاوي، ص: 140، مقدم إلى الأمانة العامة للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، الدورة السادسة عشرة في أوائل الشهر السابع تموز أو يوليو 2006م، ندوة حول (الفقه السياسي للأقليات المسلمة في أوربا). http: //www. qaradawi. net/site/topics/static. asp?cu_no=2&lng=0&template_id=254&temp_type=42&parent_id=12

[3] سنن ابن ماجه 1332/2، ح4019، وحسنه الشيخ الألباني في أحكامه على سنن ابن ماجه وكذلك في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ح 106. شعب الإيمان للبيهقي، 22/5، ح3042.ط/ مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الأولى، 2003 م.

[4] إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم 51/1.

[5] المحاورة، مساجلة فكرية مع العلمانيين د. صلاح الصاوي، ص 30، طبعة موقع الدكتور صلاح على الانترنت.

[6] مجموع الفتاوى لابنتيمية، 3/ 371.

ويقول الشوكاني: " أعلم انه لاخلاف في أن الحاكم الشرع "[1]

ويقول الشاطبي: خلق الله ﷻالعباد للتعبد له سبحانه، وللدخول تحت أمره ونهيه، والتعبد لله تعالى لا يعني إلا الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال. [2]

وقال شيخ الأزهر السابق، محمد الخضر حسين، رحمه الله، (1293- 1377 هـ): " ... فنصوص الشريعة متضافرة على أن الرياسة العامة وما يتفرع عنها من نحو القضاء خطط دينية وسياسية، فصاحب الدولة إذا ساس الناس بمقتضى الشريعة، كانت سياسته قيّمة وسُمى عادلًا، فإن خرج في سياسته عن النظر الشرعي أصبح مسئولًا بين يدي الأمة في الدنيا، ومؤاخذًا بها يوم يقوم الناس لرب العالمين... فالذين ينقلون قوانين وضعها سكان "رومة" أو "لندرة" أو "باريز" أو "برلين" ويحاولون إجراءها في بلاد شرقية كتونس أو مصر أو الشام، إنما هم قوم لا يدرون أن بين أيديهم قواعد شريعة تنزل من أفق لا تدب فيه عناكب الخيال والضلال، وأن في هذه القواعد ما يحيط بمصالح الأمة حفظًا، ويسير بها في سبيل المدنية الراقية.... " [3]

وقال شيخ الأزهر السابق، عبد الحليم محمود، رحمه الله، (1328- 1397هـ) عند مقارنته بين القانون الإلهي والقانون الوضعي " ومن خصائص القانون الإلهي: أنه حينما يُطبق تعز الدولة التي تطبقه، وحينما يُغفل عنه يّذل المجتمع الذي أدار له ظهره ... ما المانع من تطبيق الشريعة الإسلامية بدلًا من القانون الروماني وقانون نابليون؟ حقًا: لماذا؟ لقد انتصرت الأمة الإسلامية وعزت فيما سبق في ظل إيمانٍ وطيدٍ بالإسلام، وكانت محترمة بين الأمم، مهيبة الجانب، قوية الشوكة، طيلة تمسكها بالشريعة الإسلامية، ثم بدأت شيئًا فشيئًا تنصرف إلى الانحلال والبعد عن الشريعة..." [4]

وحمَّل شيخ الأزهر السابق جاد الحق علي جاد الحق، رحمه الله، (1917 – 1996 م) مجلس الشعب المصري مسئولية عدم تطبيق الشريعةحيث قال: " لا ينبغي أن تُحجب هذه المشروعات بقوانين (مشروعات قوانين الشريعة) بوصف أنها لم تُقدم إلى المجلس بالطريق المنصوص عليه في الدستور.... إذا كنا نتقدم بمشروعات القوانين العادية وبتعديلاتها ونسرع في إنفاذها من يوم صدورها، فمن باب أولى أن نسارع وأن يتقدم نوابنا أو بعضهم باسمه بهذه المشروعات لتأخذ الصفة الدستورية ...إن مجلس الشعب وكيل عن الشعب، وإنه إذا لم يأخذ نفسه بإصدار هذه القوانين بحيث لا يقتصر على مجرد المناقشة في شأنها، فإنه يكون قد خالف موكله وهو الشعب ..." [5]

وقال مفتي الديار المصرية الأسبق، الشيخ محمد خاطر محمد الشيخ، رحمه الله، (1913- 2004 م) " إن أحكام الشريعة وما بها من قوانين تنير الطريق وتهدي السبيل وتقضي على الشر ونوازعه كفيلة بإسعاد البشرية في الحال والمآل، وقد

---

[1] إرشادالفحول للشوكاني، ص 28.

[2] الموافقات للشاطبي 2/ 169، بتصرف، ط/ دار المعرفة، بيروت.

[3] نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، د. محمد الخضر حسين، ص: 207، ط/ مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م .

[4] فتاوى عبد الحليم محمود 432/2- 433، ط/ دار المعارف، الخامسة.

[5] مجلة أخبار اليوم بتاريخ 23 فبراير 1985.

تمكن المستعمر في حقب الضعف من تنحية الشريعة الغراء بقواعدها السمحة عن الحكم والقضاء في الأموال والأنفس في معظم البلاد الإسلامية بما استورده من قوانين وضعية تمكن له من حكم البلاد ولا تقوى على درء الشر والفساد، والآن وقد استقلت البلاد الإسلامية والحمد لله، فليس لها في طريق الاستقرار والسعادة والحرية إلا العودة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺوتطبيق أحكام الشريعة الغراء وحدودها في جميع مجالات الحياة.." [1]

وقال مفتي الديار المصرية السابق، الدكتور نصر فريد واصل (1937): " لو تم تطبيقها (الشريعة) لما وجد جائع ولا عاطل، ولأنصف الناس فيما بينهم، ولساد مبدأ العدل والإنصاف ..." [2]

وقال الشيخ الشعراوي، رحمه الله، (1911 – 1998 م) في تفسيره لقوله تعالى﴿ **قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ** ﴾[الأنعام١٥١].. " إذن يشترط في المقنن ألاّ يكون مساويًّا للمُقَنن له، وألاّتغيب عنه قضية من القضايا حتى لا يُسْتَدّرَك عليه، وألاّ يكون منتفعًا بالتشريع، ولا يوجد ذلك في بشر أبدًا، فأوضح الحق: اتركوا حضيض التشريع البشري وارتفعوا إلى السماء لتأخذوا تقنينكم منها؛ فحين ينادي الله «تعالوْا» فمعناها ارتفعوا عن حضيض تقنين بشريتكم إلى الأعلى لتأخذوا منه تقنيناتكم التي تحكم حركة حياتكم، فهو لا ينتفع بما شرع، بل أنتم الذين تنتفعون، ولأنه لا يغيب عنه شيء سبحانه، وهو خالق، هو أولى ان يُشَرع لكم[3]....... فتعالوا أي : تعالوا وارتفعوا، لا تهبطوا إلى مستوى الأرض وإلا تعبتم وعضتكم الأحداث؛ لأن الذي يُشَرع لكم بشر أمثالكم وإن كانوا حتى حسني النية، فهم لا يعلمون حقائق الأمور، فإن أصابوا في شيء، أخطأوا في أشياء..." [4]

مما سبق يتبين أنه من المسلم به في دين الله تعالى الإسلام أنهﷻ هو المعبود وهو السيد وهو الحاكم الأعلى للكون، ولا حاكم غيره تعالى،ولذلك فهو ﷻ الشارع الذي يجب أن ينقاد جميع العباد لحكمه وأمره وشرعه وحده سبحانه وتعالى.

وخلاصة القول في هذه المسألة المهمة أن لله ﷻ صفات لا يجوز إطلاقًا لأحد من خلقه أن يشركه ﷻ فيها، وهي أمر يتعدى الإقرار بأن الله تعالى هو الخالق الرازق المدبر الذي بيده ملكوت كل شيء، أو الاعتراف بإلوهية الله ﷻوسلطانه وأمره في نظام الكون وفي عالم الآخرة [5]، ولكن القضية الكبرى تكمن في الاعتراف بإلوهية الله ﷻ في أنظمة الأرض، من

---

[1] المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية، الجزء الأول، ص: 39، ذو القعدة 1397- أكتوبر 1977.

[2] جريدة المصري اليوم بتاريخ 31 يوليو 2008..

[3] تفسير الشعراوي، 3984/7، ط/ مطابع أخبار اليوم، 1997م.

[4] تفسير الشعراوي، 10686/17.راجع الفتاوى السابقة بنصوصها الكاملة وغيرها من الفتاوى الموثقة بالأدلة والبراهين لكبار علماء الشريعة في هذا الموضوع المهم في الكتاب القيم " فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف في وجوب تعظيم الشريعة وتحكيمها" ط/ دار اليسر، الأولى، 1432هـ .

[5] بين القرآن أن الإســـلام لا يثبت بمجرد الإقرار بهذه المعاني قال تعالى: { قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ *سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ *قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ *قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ *سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ *بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ

صاحب السلطة العليا التي ينبغي أن يرجع إليها الناس في حياتهم الدنيا، وفي نظام مجتمعهم، وفي شكل حكمهم؟ أو من صاحب الحق في التشريع؟

وصاحب الحق في التشريع، أو من له الحق في تصريف حياة البشر في الأرض وفق إرادته هو من خلقهم، فهو بلا شك الأعلم بما يصلحهم ويصلح دنياهم، وهو كذلك من يملك تدبير معاشهم من طعام وشراب وكساء، ويملك تدبير وسائل مقومات حياتهم من زواج ونسل ونوم وصحو وملكات وطاقات، وهو أمر يتطلب تسخير قوى الكون وطاقاته وتحريك الشمس والقمر والأرض والرياح ومئات العوامل الأخرى وفق قوانين محكمة، وهو كذلك من يتحكم فيهم وجميعهم في قبضته، وهم أرادوا أم لم يريدوا، آمنوا أم كفروا، خاضعون لسلطانه المتمثل في النواميس التي تحكم حياتهم، وتحكم كل حركات الكون وتصرفاته من حولهم، فمن يملك الخلق والإنشاء، ومن يملك تدبير الأرزاق[1]، ومن يملك أمر هذا الكون بأكمله ويدبره بالنواميس التي يختارها، وهو الله ﷻ، هو وحده الذي يملك تصريف حياة البشر ويملك أن يفرض عليهم أن يتحاكموا إلى شريعته هو [2]، والناس في شؤون حياتهم المختلفة لا يتجهون إلا إلى الخبير بها أو صانعها، وهم يقرون بأن الله تعالى هو خالقهم ومبدعهم وحده وهو خالق هذا الكون ومبدعه وحده، فما لهم لا يرجعون إليه وهو العالم بما صنع وأبدع [3]، وكذلك الحياة البشرية ما هي إلا ترس صغير في عجلة هذا الكون الكبير، وينبغي أن يحكمها تشريع يتمشى مع نواميس هذا الكون، وكل من عدا الله ﷻقاصر عن الإحاطة بتلك النواميس بلا جدال. [4]

وعلى وضوح المعنى السابق، كما يقول الشاعر:

الشمس في كبد السماء محلها   وشعاعها في سائر الآفاق [5]

لَكَاذِبُونَ } [المؤمنون: 84-90]. وقال عز وجل: { قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ *كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ } [يونس: 31-33]

[1] وكلمة الرزق لا تقتصر على المال والطعام والشراب واللباس والسكن وهذا المتاع المادي، وإنما تشمل كل ما يُرزقه المرء من صحة وهناء وولد ومن توفيق للخير في الدنيا أو في الآخرة بنية أو بعمل أو عبادة، كما أنها لا تقتصر على صورة الرزق الفردي الذي يصل إلى إنسان بعينه، وإنما تتجاوز هذا المدلول إلى أصل الرزق العام من مصادره الكونية التي يسخرها الله تعالى للإنسان، ويعلمه كيف ينتفع بها. . .

[2] في هذا المعنى مقومات التصور الإسلامي للأستاذ سيد قطب، ص 143-146، ط/ دار الشروق.

[3] خصائص وأهداف النظام الاجتماعي في الإسلام، د. عبد المحسن بن عبد العزيز الصويغ، ص 3، كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1426هـ.

[4] تفسير سورة الشورى للأستاذ سيد قطب ص 51، ط/ دار الشروق. أيضا راجع في نفس المعنى " لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، الأستاذ محمد قطب، ص68 – 71، ط/ دار الشروق.

[5] البيت لأبي تمام، انظر التمثيل والمحاضرة للثعالبي، ص: 51.

المطلب الثالث: بيان بعض الآثار والفوائد المترتبة على تطبيق الشريعة، وتحقق ضدها بتطبيق القوانين الوضعية.

الواقع أنني أرى أن استقصاء الآثار المترتبة على ربانية الشريعة، أو بيان الفرق بين الشريعة الربانية والقانون الوضعي، أو لماذا نطبق الشريعة؟ خطاب لا ينبغي أن يوجه ابتداءً إلى مسلمين؛ لأنه من مسلمات الانتماء إلى هذا الدين. . ، وعلى وجه العموم هذا حديث يطول جدًا، ولا يوفيه حقه عشرات الدراسات المستقلة، وسأحاول بقدر الإمكان أن أشير بإيجاز إلى أهم هذه الآثار:

1. تحقيق العبودية الواجبة لله تعالى

الحكم بما أنزل الله ﷻأولًا وأخيرًا إقرار بألوهية الله تعالى، ونفي لهذه الألوهية وخصائصها عمن عداه سبحانه، وربانية الشريعة هي الطريق الوحيد الذي يتحرر فيه الإنسان من عبوديته لغيره من البشر، ويحقق عبوديته لله ﷻ، وفي كل النظم والمناهج الأخرى يتعبد الناس غيرهم من الناس.

يقول الشاطبي: ". . المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبد لله اضطرارًا. . كما أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي، ولا تنافي بين القصدين. " [1].

فلا يمكن أن تتحقق العبودية الواجبة لله تعالى، ولا يمكن أن يعد حكمًا بما أنزل الله تعالى، عندما يتخذ البشر لأنفسهم شرائع تشابه شريعة الله تعالى، أو حتى يتخذوا لأنفسهم شريعة الله تعالى بنصها، إذا هم نسبوها لأنفسهم، ولم يردوها لله ﷻ، ويطبقوها باسمه خضوعًا لسلطانه واعترافًا بألوهيته[2]، وذلك لأن الحكم بما أنزل الله تعالى عندئذ يكون نزولًا عند إرادة الشعب ورغبته، وليس انصياعًا وخضوعًا لله تعالى ولسلطانه، بدليل لو أن الشعب أو الأكثرية بعد ذلك اختاروا عدم الحكم بهذه القوانين، فإنها تُستبدل بغيرها من القوانين الوضعية. [3]

2. أعظم ضامن من استبداد السلطتين التنفيذية والتشريعية

ربانية الشريعة وخضوع الجميع لها، حكامًا ومحكومين، من شأنه أن ينصب قانونًا أعلى فوق القانون، ويحكم القائمين على إصدار القوانين مرجعية عليا منزهة عن الهوى، وخارج نطاق هيمنة الدولة، مما يشكل أعظم ضمانة تحمي الأمة من استبداد السلطتين التشريعية والتنفيذية [4].

فلا تملك أي قوة سواء كانت الأغلبية أو غيرها أن تعبث بحقوق الناس وحرياتهم؛ لأنها حقوق قررها الله وشريعته للبشر بمقتضى إنسانيتهم، وأما الاستناد إلى سيادة الأغلبية فمن الممكن أن يدفع الأنظمة إلى ابتكار وسائل يصطنعون بها أغلبية

---

[1] الموافقات للشاطبي 2/ 168-169.

[2] حكم الإســـلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشـــيخ عبد المنعم مصـــطفى حليمة، ص106، ط/ المركز الدولي للدراسات الإسلامية، لندن ـ الثانية، 1420 هـ.

[3] حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة ص 100.

[4] في هذا المعنى الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، ص 113، ط/ مركز الأهرام للترجمة والنشر، الأولى، 1993.

يمارسون السلطة باسمها، ويتحكمون في حريات الناس وحقوقهم: فمن يسيطر على خزائن المال ووسائل الإعلام يمكنه أن يصنع لنفسه بالسلطة والمال شعبية زائفة، وينشئ حزبًا يُمكنه من إدعاء تمثيل الأغلبية، ويسخره في السيطرة على أجهزة الإدارة والجيش والاقتصاد، وتكوين هيئات نيابية مستأنسة تضع الدساتير والقوانين، وبذلك تتحكم في حريات الأفراد وحقوقهم الإنسانية[1].

فالحرية الكاملة من كل عبودية أرضية لن تكون إلا في ظل قيام الدولة على شريعة الدين وقانونه، ومادام جماعة من البشر، أيا كانوا يشرعون لجماعة من البشر، فلن تتحقق الكرامة المطلقة أو المساواة المطلقة أو المصالح المطلقة، وسيحس الحكام دائما أنهم أرباب؛ لأنهم الذين يضعون التشريعات، وسيظل القانون دائما في مصلحة طبقة دون طبقة، والحالة الوحيدة التي يخضع فيها الفرد للقانون وهو شاعر بعزته كاملة وحريته كاملة ومصلحته كاملة، هي حالة استمداد التشريع كله من شريعة الله ﷻالذي لا مصلحة له في نصرة طبقة على طبقة ولا إخضاع طبقة لطبقة. [2]

3. تحرير الإنسان من خشية المخلوق والتأكيد على خشية الخالق

والواقع أن الشريعة تتميز عن القوانين الوضعية بتغليب الاعتماد على الوازع الديني والخلقي على الاعتماد على الجزاء الدنيوي، وهذا من أعظم السبل لتحقيق مقاصد الشريعة في تحرير الناس من خشية المخلوق والتأكيد على خشية الخالق سبحانه وتعالى. [3]

4. الكمال والخلو من النقائص

ولدت الشريعة كاملة وناضجة، جامعة تحكم كل حالة، مانعة لا تخرج عن حكمها حالة، وجميع الأنظمة الوضعية جاءت نتيجة أفكار وجهد عشرات أو مئات الكتاب والفلاسفة والعلماء على مر السنين، كل منهم يضيف فكرة إلى فكرة، أو يعدل رأيًا أو يجرب جزءًا، وخطورة هذا الفرق يكمن في أن جميع هذه الأنظمة والمبادئ طبقت قبل نضجها وتجربتها مما يدخلها في دور التجربة والخطأ، وما يصاحب ذلك من بلبلةٍ وفتن ومن عنف ودماء، وأكثرها قد عُدل في بنوده الرئيسية أو بُدل كله بعد التطبيق بعد أن أثبتت التجربة خطأه، ومن هنا جاءت الشريعة بالنظرية والتطبيق في آن واحد، وكانت تطبق في نفس اللحظة التي تنزل فيها من السماء، وما زالت مطبقة حتى يومنا هذا [4].

وذلك يجعل منها أحكامًا محققة للعدل والرحمة والمصلحة والحكمة ومبرأة من النقائص كالظلم والخطأ والهوى والمحاباة والنسيان ونحو ذلك من الصفات التي لا يستطيع البشر — في أنظمتهم البشرية — أن يتخلصوا منها حين يستقلون بتشريعات من عند أنفسهم بمعزل عن الوحي، قال ﷻفي وصف تشريعه:﴿ صِبۡغَةَ ٱللَّهِ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ١٣٨ ﴾[البَقَرَةِ].

وقال ﷻ في نفي الخطأ والنسيان عن تشريعه:﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ٥٢ ﴾[طه]،

---

[1] في نفس المعنى: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص99، ط/ الزهراء للإعلام العربي، الأولى.

[2] السلام العالمي، الأستاذ سيد قطب، ص65، ط/ دار الشروق.

[3] النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص42-43

[4] الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 111-114، ط/ دار القلم، الكويت، الثانية.

وقال ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ٦٤ ﴾[مَرۡيَمَ].، وقال ﷻ في نفي الظلم وتحقق العدل في شريعته:﴿ مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ٤٦ ﴾[فُصِّلَتۡ]،

وقال تعالى في المقارنة ﴿وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا ٣٣ ﴾ [الفُرۡقَانِ].، وقال ﷻ في بيان أن الحياة في صورتها المثلى إنما هي في منهاجه وشريعته ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ﴾ [الأَنفَالِ ٢٤].

وقال﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ ﴾[الإِسۡرَاءِ٩]. [1]

وهكذا تنعكس صفات صاحب التشريع على التشريع نفسه، فيستلزم ذلك عمق الإيمان بعظمة التشريع،كعمق الإيمان بعظمة المشرع [2]، وبالتالي المسارعة إلى الانقياد إلى تشريعاته والالتزام بأحكامه، فإن الرضا الصادق بالله تعالى ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد ﷺ رسولا يستلزم حتمًا ولابد الرضا بالشريعة قانونًا ومنهجًا.

5. ربانية الشريعة وأثرها في تحقيق أعلى درجات الخضوع والطاعة

– قوة إلزام الشريعة وحسن التزام الأفراد والسلطات بها

ربانية الشريعة تجعلها أقوى في إلزامها للفرد والمجتمع والسلطة؛ نظرًا لصدورها من الله تعالى خالق البشر ومالكهم ومجازيهم على أفعالهم، وذلك بخلاف التشريعات البشرية التي ليست لها هذه الصفة، وأما حسن الالتزام سواء أكان من قبل الأفراد أو من قبل السلطة فيرجع إلى ما لهذه الأنظمة والتشريعات المبنية على الوحي الإلهي من الهيبة والقداسة والاحترام، وهو ما تفتقر إلى مثله التشريعات البشرية، ولهذا فإن الأفراد والسلطة يعظمون هذه الأنظمة والتشريعات ليس فقط لأنها تنظم حياتهم وتحقق مصالحهم، وإنما لأنها جزء من عقيدتهم ودينهم، والمسلم غيور على دينه، حريص عليه، معظم له. [3]

– اتصاف الأحكام الشرعية بالحل والحرمة

ربانية الشريعة تجعل أحكامها وقوانينها مبنية على الحلال والحرام، وهو مبدأ أقوى أثرًا وأكثر فاعليةً من مبدأ الجائز والممنوع في الأنظمة البشرية؛ لأن وصف الشيء بالحل والحرمة مرتبط بالجزاء الأخروي فيفضي

إلى أقصى درجة من الطاعة والالتزام ظاهرًا وباطنًا من قبل الأفراد والسلطات الحاكمة. [4]

---

[1] حقوق الإنســان بين الشــريعة والقانون، د. منير البيالي، ص40-41. المدخل لدراســة الشــريعة د. عبد الكريم زيدان، ص39 -40.

[2] في هذا المعنى التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، د. عبد القادر عودة، 1/ 18-19.

[3] حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، الأساس الفكري والخصائص والنتائج، د. منير البيالي، ص41-42، ط/ الدليل الإلكتروني للقانون العربي، الأردن، www. arablawinfo. com. أيضــا. http: //main. islamweb. net/newlibrary/display_umma. php?lang=A&BabId=2&ChapterId=2&BookId=288&CatId=201&startno=0

[4] حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص43.

- **ثنائية الجزاء في الشريعة الإسلامية وأثر ذلك في تحقيق أعلى درجات الخضوع والطاعة**

ومن نتائج ربانية الشريعة أو الصفة الدينية لقوانين وأنظمة الإسلام أنها تقرر لكل قاعدة قانونية جزاءين اثنين، جزاء دنيوي يتمثل في العقوبات الشرعية للفرد والسلطة عند الخروج على القانون الإسلامي، وجزاء أخروي يتمثل في العقاب الأليم في نيران الجحيم الذي توعدت به نصوص القرآن والسنة كل خارج عن أحكام القانون الإسلامي، وبذلك تضمن أعلى درجة للخضوع للقانون الإسلامي، ولا شك أن القاعدة القانونية المقترنة بجزاءين اثنين تصادف خضوعًا وطاعة لها من الأفراد والسلطة أكبر بكثير من تلك المقترنة بجزاء واحد هو الجزاء الدنيوي فقط الذي لا يمتلك القانون سواه [1]، فضلًا عن أن نطاق الجزاء الأخروي شامل ويترتب على كل مخالفة لأحكام الشريعة، سواء أكانت من أعمال القلوب أو من أعمال الجوارح، وسواء أكانت من مسائل المعاملات المالية أو من مسائل الجنايات، ولهذا فإن المسلم يخضع لأحكام الشريعة خضوعًا اختياريًا في السر والعلن خوفا من عقاب الله ﷻ، وحتى لو استطاع أن يفلت من عقاب الدنيا [2]، ومن ناحية أخرى لا يقتصر الجزاء بنوعيه الدنيوي والأخروي على العقاب أو الضمان عند مخالفته ما تقضي به الشريعة، وإنما تجمع الشريعة بين الترغيب والترهيب، فالثواب على الطاعة من أنواع الجزاء. [3] ومبدأ ثنائية الجزاء يبعث على الرضا والطمأنينة للمظلومين، فمن فاته نصيبه في الدنيا لا يمكن أن يفوته في الآخرة [4].

- **الطاعة الاختيارية والخضوع والانقياد التلقائي**

تشريعات وقوانين الإسلام تفوز بثقة الشعب المؤمن بها المطمئن إلى حكمة الله تعالى [5]؛ ولذلك فإن لها في أنفس المسلمين من الاحترام والقبول والانقياد والطاعة ما لا يمكن أن تجده في نفوسهم لأي تشريع أرضي يضعه البشر بعضهم لبعض، فينبع تقيد المسلم السوي بأحكام الشريعة من إيمانه الداخلي ولو لم يكن عليه رقيب من البشر. [6]

فالمسلم يعتقد عندما يطيع هذا التشريع أنه يتعبد بذلك لله رب العالمين ويتقرب إليه سبحانه، ويعلم أن الله ﷻ يراقبه وأنه يعلم السر وأخفى وأنه محاسبه على أعماله صغيرها وكبيرها، وذلك خلافًا للتشريعات الوضعية التي يحتال أكثر الناس عليها [7]؛ لأنها موكولة إلى رقابة السلطات البشرية المحدودة الإطلاع، وهي تحكم فقط ظواهرهم وعلانيتهم ولا تحكم سرائرهم وضمائرهم، [8]فضلًا عن أن أغلبها تشريعات لم تستمد من بيئتهم ومشاعرهم وتقاليدهم. . . والقانون ما لم يكن تلبية لروح

---

[1] حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص45.

[2] المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، ص 44-45.

[3] النظرية العامة للشريعة، د. جمال الدين عطية، ص41-42.

[4] قراءة في ميراث النبوة، الأستاذ أنور الجندي، ص32 ط/ دار الفضيلة، 2000م.

[5] الشورى في ضوء القرآن والسنة، د. حسن ضياء الدين محمد عتر، ص17، ط/ دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي. .

[6] حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 41.

[7] مدخل لدراسة الشريعة الشيخ القرضاوي ص92، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1993م.

[8] مقومات التصور الإسلامي للأستاذ سيد قطب ص 298.

الناس وحاجاتهم، فلن يخلصوا له ولن ينقادوا [1]، ولا ريب أن قيمة القانون تقيد بصلاحه أولًا، وبمقدار احترام الناس له ومدى سلطانه على نفوسهم وطاعتهم لأحكامه ثانيًا. [2]

وإليك شيئا من عجائب انقياد المسلمين الأوائل لأحكام الشريعة وما آل إليه الأمر عندما حكمنا أهواءنا وأعرضنا عن شريعة ربنا سبحانه وتعالى:

– يتحايل كثير من المسلمين بشتى الطرق على التهرب من التجنيد الإجباري في جيوش بلادهم، بينما كان رسول الله ﷺ يرد الغلمان الذين لا يستطيعون تحمل مشاق الجهاد في سبيل الله تعالى [3].

– وفي أداء الالتزامات المالية نجد المكلفين بدفع الضرائب يتهربون منها بشتى الطرق، قانونية كانت أو غير قانونية، بينما كان يأبى الرجل ويستحي أن يخرج ما فرضه الله عليه في ماله لو كان قليلًا ويطلب أن يزيد؛ لأنه يرى الزكاة علاقة بينه وبين ربه قبل أن تكون بينه وبين الإدارة أو الحكومة.[4]

– وعلى الرغم من القوانين الكثيرة التي تحاسب من يعتدي على الأموال سواء الخاصة أو العامة، فإنه تتنوع الوسائل القانونية وغير القانونية التي يحوز بها البعض ما لا يحل لهم، بينما لم يكن على المسلمين الأوائل من رقيب إلا الله تعالى وتجدهم يقدمون ما يجدون من كنوز في قصور كسرى وقيصر إلى أمير المؤمنين[5].

وعلى وجه العموم فإن القوانين الوضعية أنظمة مدنية دنيوية فحسب لا مكان فيها لفكرة الحلال والحرام، أو الجنة والنار، ولهذا فإنه عادة ما يبذل المواطن كل جهده لكي يفلت من العدالة بدون أي شعور بالإثم أو بالحرج، أما الشريعة الإسلامية فهي نظام ديني ودنيوي، لهذا تعتمد على وازع الإيمان والخلق بجانب اعتمادها قوة السلطان ورقابة الدولة، وهي تضع الجزاء الأخروي مع الجزاء الدنيوي جنبًا إلى جنب، وهي تقيد المسلم بفكرة الحلال والحرام في كل عمل. [6]

---

[1]معركة الإسلام والرأسمالية، سيد قطب، ص 28 أيضا ص 68، ط/ دار الشروق.

[2]المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، ص 42، ط/ دار عمر بن الخطاب، بغداد.

[3] رد رسول الله ﷺ يوم أحد عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وأسامة بن زيد والبراء بن عازب وأسيد بن ظهير وعرابة بن أوس وزيد بن أرقم وأبا سعيد الخدري ثم أجازهم كلهم ﷺيوم الخندق.

[4]يروي أُبَيّ بْنِ كَعْبٍ أنه عندما بعثه الرسول ﷺ ليجمع الزكاة، كان على رجل ابنة مخاض (الابنة المخاض التي استكملت السنة، ودخلت في السنة الثانية. لسان العرب 7/ 228) فقال له الرجل: : ". . . ذَاكَ مَا لَا لَبَنَ فِيهِ وَلَا ظَهْرَ وَايْمُ اللَّهِ مَا قَامَ فِي مَالِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَا رَسُولٌ لَهُ قَطُّ قَبْلَكَ وَمَا كُنْتُ لِأُقْرِضَ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ مَالِي مَا لَا لَبَنَ فِيهِ وَلَا ظَهْرَ وَلَكِنْ هَذِهِ نَاقَةٌ فَتِيَّةٌ سَمِينَةٌ فَخُذْهَا. . . . ". مسند أحمد 5/ 142،

[5] محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، يوسف بن حسن بن عبد الهادي المبرد، 2/ 441، ط/ عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، الأولى، 2000م.

[6]مدخل لدراسة الشريعة الشيخ القرضاوي ص92-93.

6- تنظيم العلاقة بين السلطات الحاكمة والأفراد

على أساس رابطة الأخوة.

ومن نتائج ربانية الشريعة أو الصفة الدينية لقوانين وأنظمة الإسلام أن الرابطة بين الأفراد بعضهم وبعض أو بين الأفراد وبين السلطة الحاكمة هي رابطة ناشئة عن وحدة العقيدة الدينية فقط، قال ﷻ: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ٩٢ ﴾ [الأَنبيَاءِ] ، فجعل الإسلام جميع أفراده إخوة في العقيدة، قال ﷻ:﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ ﴾[الحُجُرَاتِ١٠].

ورتب على هذه الأخوة الولاية أي المناصرة والتضامن، ونفى أن تقوم الولاية على النسب مع اختلاف العقيدة،

قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمۡ وَإِخۡوَٰنَكُمۡ أَوۡلِيَآءَ إِنِ ٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡكُفۡرَ عَلَى ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٢٣ ﴾[التَّوۡبَةِ]. ،

وتوعد من يعتبر ولاء النسب أو ولاء القبيلة أو ولاء الحلف مقدمًا على الولاء الديني،

قال تعالى: ﴿قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٢٤﴾[التَّوۡبَةِ].

وينتج عن رابطة الأخوة أمران وهما: الأول: عدم انتهاك السلطة لحقوق الأفراد، والثاني: محبتهم القلبية وتقديم كل أنواع الضمان اللازمة للعيش الكريم والسعي في إسعادهم؛ وذلك لأن الأخوة تقتضي المحبة والنصرة والإعانة على سبيل الوجوب [(1)].

7. وتنظم الأخوة الإنسانية وقاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"[(2)]، ورابطة "البر والقسط" العلاقة بين السلطة الحاكمة وغير المسلمين.

تأخذ الدولة الإسلامية بقاعدة المساواة في الحقوق والواجبات بين المسلم وغير المسلم، ما دام معلنًا ولاءه لهذه الدولة، وذلك بالطبع خلا الحقوق والواجبات التي ترتبط بالعقيدة الدينية، ويؤكد هذا: الأقوال المشهورة بين الفقهاء عن غير المسلمين الذين يعيشون بين أظهرنا مثل: " لهم ما لنا وعليهم ما علينا "، وأنهم " من أهل دار الإسلام"[(3)].

فيجوز اشتراكهم في تحمل أعباء الدولة وإسناد الوظائف العامة إليهم

---

(1) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص43- 45.

(2) البحر الرائق لابن نجيم الحنفي 81/5، ط/ دار المعرفة، بيروت. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي الحنفي، 243/3 ط/ دار الكتاب الإسلامي، 1313هـ.

(3) السير الكبير للشيباني، 1/ 209، ط/ معهد المخطوطات، القاهرة. مغني المحتاج للشربيني، 424/2. المغني لابن قدامة، 418/5، ط/ مكتبة القاهرة، 1388هـ.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةٗ مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمۡ قَدۡ بَدَتِ ٱلۡبَغۡضَآءُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَمَا تُخۡفِي صُدُورُهُمۡ أَكۡبَرُ ﴾ [آلِ عِمۡرَانَ ١١٨].

ووجه الدلالة من الآية أنها قيدت النهي عن اتخاذ البطانة [1] منهم بالقيود الواردة فيها، وأما الذين لا تُعرف عداوتهم للدولة الإسلامية فيجوز اتخاذهم بطانة، وما هو دون البطانة في المركز والأهمية من باب أولى مثل إسناد الوظائف الهامة لهم،[2] والعلة في أن النهي جاء مقيدًا بتلك القيود، هو أن الله تعالى يعلم ما قد يعتري أحوال الأمم من تغير في الموالاة والمعاداة، وإذا كانت الآية نزلت في يهود كانوا يعادون الدعوة الإسلامية، فإن من اليهود بعد ذلك من كان عونًا للمسلمين في بعض فتوحاتهم مثل فتح الأندلس، وكذلك كان القبط عونًا للمسلمين على الروم في فتح مصر، فكيف يجعل علام الغيوب الحكم على غير المسلمين واحدًا في كل زمان ومكان.[3]

وعموما ينبغي أن ننصف الأمناء من غير المسلمين –كما أنصفهم الله تعالى – بأن يتبوؤا المكانة التي يستحقونها في العمل العام . وإليك بعض الكلمات التي يعبر بها أصحابها عن وحدة الولاء والانتماء لمرجعية الشريعة الإسلامية ، وعن رفض التبعية والذوبان في النموذج الغربي :

– قال د. رفيق حبيب[4]: " .. يجب أن نفهم المادة الثانية من الدستور بأنها تقدم المساواة في الحقوق والواجبات للمسيحيين، وثانيًا تقدم لهم حماية لتميزهم الديني، وثالثًا تتيح لهم قوانين الأسرة الخاصة بهم، إذا في الشريعة الإسلامية تحقق المساواة مع الحفاظ علي التميز، في حين أن القوانين الوضعية العلمانية تحقيق المساواة ولكن تلغي التميز، فإذا طبقت العلمانية في مصر فلن تسمح للمسيحيين بأن يكون لهم قانون للأحوال الشخصية، وسيخضعون للقانون الذي تتوافق عليه الأغلبية، الأمر الآخر أن البعض لا يفهم أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي نفسها القيم الثقافية الموجودة في الوعي الجمعي للمصريين جميعًا مسلمين ومسيحيين، وأن القيم الاجتماعية للشريعة الإسلامية لا تختلف عن القيم الاجتماعية للمسيحية والشرقية، مما يجعل مرجعية الشريعة الاسلامية متفقة مع القيم والتقاليد السائدة للمسيحيين في مصر. ... الإسلام دين ودولة تعني أن الإسلام عقيدة وشريعة، والعقيدة معروفة باعتبارها جانبًا دينيًا، أما الشريعة فهي جانب تطبيقي للحياة وهو الذي أنتج الثقافة والحضارة الإسلامية وهي الجانب الذي اشترك فيه المسلمون والمسيحيون

(1) بطانة الرجل: وليجته، وخاصته، ومن يخصهم بالاطلاع على باطن أمره، ويشاورهم في أحواله. لسان العرب، 52/13. القاموس المحيط ص: 1524.النهاية في غريب الأثر، 1/ 355.

(2) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان، ص: 79، ط/ مكتبة القدس – مؤسسة الرسالة، 1402هـ.

(3) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 50/4.

(4) مفكر مصري مسيحي من مواليد القاهرة سبتمبر 1959م، ينتسب إلى الطائفة الإنجيلية. وشغل منصب نائب رئيس حزب الحرية والعدالة سابقا. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%81%D9%8A%D9%82_%D8%AD%D8%A8%D9%8A%D8%A8

عبر التاريخ ..، وبمعني آخر الشريعة الإسلامية هي الأرضية الثقافية والحضارية التي يمكن أن يجتمع فيها المسلم والمسيحي في مشروع حضاري وسياسي واحد." [(1)]

– قال الأنبا " يوحنا قلته" نائب البطريق الكاثوليكي في مصر : " أوافق تمامًا على أن أكون مصريًا .. مسيحيًا تحت حضارة إسلامية ، بل أنا مسلم ثقافة مائة في المائة .. أنا عضو في الحضارة الإسلامية كما تعلمتها في الجامعة المصرية .. تعلمت أن النبي ﷺ سمح لمسيحي اليمن أن يصلوا صلاة الفصح في مسجد المدينة .. فإذا كانت الحضارة الإسلامية بهذه الصورة .. التي تجعل الدولة الإسلامية تحارب لتحرير الأسير المسيحي .. والتي تُعلي من قيمة الإنسان كخليفة عن الله تعالى في الأرض .. فكلنا مسلمون حضارة وثقافة .. وإنه ليشرفني وأفخر أنني مسيحي عربي ، أعيش في حضارة إسلامية .. وفي بلد إسلامي .. وأساهم وأبني مع جميع المواطنين هذه الحضارة الرائعة ."[2]

وقال الأستاذ صادق عزيز[(3)] : " إن مصر دولة إسلامية منذ دخلها الإسلام ، ويومها كان المسلمون هم الأقلية ، وكان الأقباط هم الأغلبية ، ومع ذلك كانت إسلامية ، بل إن مصر في تاريخها لم تكن دولة " قبطية " حتى من قبل الإسلام ، فهي تقع دائمًا تحت الحكم الروماني أو البيزنطي أو المقدوني، أما الحكم القبطي فلم نسمع عنه أبدا ..

وقد يقال أن معظم دول العالم – خاصة المسيحية منها – لم تعد تمزج بين الدين ونظام الحكم، أخذا بمبدأ الدين للديان والدولة للجميع، والرد على ذلك واضح علميًا وعمليًا، فكل الدول التي ابتعدت عن الدين في دساتيرها وقوانينها فقدت كل سماتها وصفاتها وأخلاقياتها، وانتشرت فيها الإباحية والإلحادية...

وفيما عدا الأحوال الشخصية فإن أحكام الشريعة الإسلامية لا تتعارض إطلاقًا مع المسيحية، وذلك لعدة أسباب ، أهمها :

1- أنه إذا كانت الدولة إسلامية ، فالقوانين الوضعية ، يجب أن تكون إسلامية ، وعلينا قبول ذلك ، بل والترحيب به ، عملًا بقول المسيح " أعطو ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله" .

2- أن أحكام الشريعة الإسلامية تنطبق في كثير جدًا من الأحوال مع شريعة العهد القديم ، وهي ما جاء المسيح لا لينقضها .. بل ليكملها .

3- أن المسيحية لم تأت بأحكام وقوانين وضعية ، عملًا بقوله : " مملكتي ليست في هذا العالم " ، ومن ثم ترك للحكام أو لقيصر وضع الأحكام الأرضية ، وأمرنا بأن نعطي ما للحكام للحكام .

4- أنه فيما عدا الأحوال الشخصية ، فإن أحكام الشريعة المسيحية لا تصلح إطلاقًا لأن تكون أحكام قوانين وضعية ، ولا حتى في الفاتيكان نفسها ، بل ولا في المقر البابوي لبابا الإسكندرية نفسه ، ولا أيضًا في أعماق الأديرة .. فلا يمكن أن نضع قانونًا وضعيًا في أي دولة يسمح لمن يُضرب بأن يحول لضاربه خده الآخر ليضربه مرة أخرى!

[(1)] جريدة الأهرم، 27 مارس 2011، حوار أجراه أ. عبد الجواد توفيق. http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=457617&eid=5358

[2] من حوار دار عقب محاضرة للدكتور محمد عمارة – في جمهور من النخبة المسيحية ، الممثلة لجميع الطوائف – دعت إليها ونظمتها " اللجنة المصرية للعدالة والسلام " ، وهي لجنة مسيحية ، بفندق الحرية بمصر الجديدة بتاريخ 1991/11/9 م . انظر الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، د. محمد عمارة ، ص: 51 .

[(3)] صحفي قبطي متخصص في الشؤون الكنسية.

.. ولا يمكن أن نضع قانونًا .. يسمح بالمغفرة للقاتل والسارق والزاني والزانية والمعتدي والنصاب والمحتال ، عملًا بقول المسيح ": " لا تدينوا كي لا تدانوا .. أو عملًا بقوله للزانية : " هل أدانك أحد ، ولا أنا أيضا أدينك " ، وإذا سلمنا بكل هذا ، فإية شريعة نطلب نحن أقباط مصر أن تسري في مصر؟ هل ننادي بشريعة موسى ، التي قال عنها المسيح عشرات المرات: " إن موسى ما قال هذا أو صنع إلا لفساد قلوبكم " فهل نريد أن نعود لعصر اليهود بفساد قلوبهم ، وغلاظة رقابهم ؟ .... فليثُب الأقباط إن كانوا لا يعلمون . (1)

– وقال بابا النصارى الأرثوذكس " شنودة الثالث " **في المعلن من آرائه** عن تطبيق الشريعة بمصر بمناسبة استبيان أجراه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية : " إن الأقباط في ظل حكم الشريعة الإسلامية يكونون أسعد حالًا وأكثر أمنًا، ولقد كانوا كذلك في الماضي ، حينما كان حكم الشريعة هو السائد .. نحن نتوق إلى أن نعيش في ظل " لهم ما لنا وعليهم ما علينا " .. إن مصر تجلب القوانين من الخارج حتى الآن، وتطبقها علينا، ونحن ليس عندنا ما في الإسلام من قوانين مفصلة ، فكيف نرضى بالقوانين المجلوبة ، ولا ترضى بقوانين الإسلام؟ ".(2)

وقال د. غالي شكري :" إن الحضارة الإسلامية هي الانتماء الأساسي لأقباط مصر ، وعلى الشباب القبطي أن يدرك جيدًا أن هذه الحضارة العربية الإسلامية هي حضارته الأساسية .. إنها الانتماء الأساسي لكافة المواطنين .. الذي بدونه يصبح المواطن في ضياع .. إننا ننتمي –كعرب من مصر– إلى الإسلام الحضاري والثقافي ، وبدون هذا الانتماء نصبح في ضياع مطلق .. وهذا الانتماء لا يتعارض مطلقا مع العقيدة الدينية .. بالعكس .. لماذا ؟ لأن الإسلام وحد العرب ، وكان عاملًا توحيديًا للشعوب والقبائل والمذاهب والعقائد ".(3)

– وقال مكرم عبيد باشا (1889–1961 م) : " أن الإسلام إذا كان بالنسبة للمسلم : عقيدة وثقافة وحضارة ، فإنه بالنسبة لغير المسلم: ثقافة وحضارة (4).. وقال أيضًا : " باسم أقباط مصر : نحن مسلمون وطنًا ، ونصارى دينًا " (5)

– وقال فارس الخوري (6): " أنا مسيحي ولكنني أجاهر بصراحة : أن عندنا النظام الإسلامي ، وبما أن الدول العربية المتحدة –كان ذلك في عهد الوحدة المصرية السورية واتحادهما مع اليمن– بأكثريتها الساحقة مسلمة ، فليس هناك ما يمنعها من تطبيق المبادئ الإسلامية في السياسة والحكم والاجتماع ، ... تذكرون ولا شك عندما تضعون الموازنة العامة للدولة المبالغ الطائلة التي تُخصص للأمن العام ، الشرطة والدرك والمحاكم كرواتب ونفقات .. فلو طبق

---

1 جمال بدوي ، الفتنة الطائفية : جذورها وأسبابها ، دراسة تاريخية ورؤية تحليلية ، ص: 113–116 ، ط/ منشورات سمير ابو داوود– المركز العربي للصحافة – أهلا، 1980م.

2 جريدة الأهرام عدد 1985/3/6 م . نقلا عن الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، د. محمد عمارة ، ص: 50 .

3 صحبفة الوفد ، عدد 1993/1/21 ، نقلا عن الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، ص: 52 .

4 صحيفة الوفد 1993/1/1 ، نقلا عن في المسألة القبطية حقائق وأوهام ، د. محمد عمارة ، ص: 13 .

5 الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، د. محمد عمارة ، ص: 49 .

6 رئيس وزراء سوريا السابق ، ومندوب سوريا في هيئة الأمم .

الشرع الإسلامي وقُطعت يد في حلب مثلًا .. وجُلد آخر في دير الزور ، ورُجم ثالث في دمشق ، وكذلك بقية المحافظات ، لانقطع دابر هذه الجرائم ولتوفر على الدولة ثلاثة أرباع هذه الموازنة ... نحن بحاجة إلى حكومة حازمة تؤمن بالإسلام كدين ونظام متكامل ، وتعمل لتطبيقه ، ... ومن ذا الذي يرضى ضميره ويطمئن قلبه إلى سلامة أمته وكيان بلده وهو يعلم أن التحلل والفساد منتشران لدرجة يصعب معها صدها وإيقاف تيارهما، ومن ذا الذي ينكر على المسئولين فيه مكافحة ذلك التحلل وذلك الفساد بشريعة هي من تلك الأمة وفيها."[1]

وردًا على سؤال من مجلة الدعوة القاهرية في عددها الصادر ربيع الأول 1397 حول ما إذا كان في تطبيق الشريعة ما يمس حقوق المسيحيين ، أجاب الكاردينال اسطفانوس بطريق الأقباط الكاثوليك: " ... وهذا ما وجدناه في القوانين الوضعية التي تجامل الناس وتلتمس لهم مختلف الأعذار، مما جعل المجتمع غير آمن على نفسه أو ماله أو عرضه ، وأعود فأكرر إن تطبيق حدود الشريعة الإسلامية ضروري على الشخص وعلى المجتمع حتى تستقيم الأمور وينصلح حال الناس ، وليس في تطبيقها – أبدًا – ما يمس حقوق المسيحين أو يضايقهم .. ولقد وجدت الديانات الأخرى – والمسيحية بالذات – في كل العصور التي كان الحكم الإسلامي فيها قائما بصورته الصادقة ، ما لم تلقه في ظل أي نظام آخر ، من حيث الأمان والاطمئنان في دينها ومالها وعرضها وحريتها ."[2]

يتبين مما سبق أن من غير المسلمين من يتصف بالأمانة ويقول كلمة الحق، ويعلن ولاءه السياسي والقضائي لأحكام الشريعة في الدولة الإسلامية؛ ولا يعني ذلك بأي حال أنه يُكره على التدين بما لا يعتقد، وإنما هو يعلن التزامه بقانون يحقق العدل والحق ويتوافق مع الفطرة الإنسانية، وفي مقابل ذلك فإن النظام الإسلامي بلغ مستوى رفيعا في حماية حقوقهم وحرياتهم لم يبلغها أكثر النظم السياسية المعاصرة تطورًا ورُقيًا، حيث تنظم رابطة البر والقسط العلاقة بينهم وبين السلطة الحاكمة.

قال ﷻ:
﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨ ﴾[المُمۡتَحنَةِ].,
أي لا ينهانا الله تعالى عن بر المسالمين من غير المسلمين، والبر أعلى أنواع المعاملة، هو حسن المعاملة والإكرام[3] والصلة والمكافأة بالمعروف[4]،

[1] فارس الخوري وأيام لا تنسى للأستاذ محمد الفرحاني ص:267- 273 ، نقلا عن بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين ، د. القرضاوي ، ص: 242 - 243 .

[2] بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين ، د. القرضاوي ، ص: 245 – 248 .

[3] تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، المشهور بتفسير التحرير والتنوير،لمحمد الطاهر بن عاشور ، 28/ 153 .

[4] تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المشهور بتفسير السعدي، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي 1/ 856 .

وهو الذي وضحه الرسول ﷺفيما رواه النَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ الأَنْصَارِيِّ[(1)]بقوله : " الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ "[(2)] .وهذا ما قرره علماء الإسلام منذ قرون عديدة ، وليس متابعةً لمن يميعون الدين والعقيدة نتيجة تخلف المسلمين وضعفهم وتشرذمهم ، وهذا البر والإحسان إلى غير المسلم ليس من المودة والموالاة المحرمة شرعًا ، التي تدل على إقرار غير المسلم على ما هو عليه ، والرضى به [(3)].

قال ابن القيم: " توهم بعضهم أن برهم والإحسان إليهم من الموالاة والمودة ، فبين الله سبحانه أن ذلك ليس من الموالاة المنهي عنها ، وأنه لم ينه عن ذلك ، بل هو من الإحسان الذي يحبه ويرضاه وكتبه على كل شيء ، وإنما المنهي عنه تولي الكفار والإلقاء إليهم بالمودة.."[(4)]

وهذه الرابطة أعلى وأقوى أثرًا في رعاية حقوقهم من أي رابطة أخرى، ويدخل في عموم البر حفظ عهدهم وتحريم دمائهم وأعراضهم وأموالهم، وعيادة مرضاهم، وإتباع جنائزهم، وقبول هداياهم، والإهداء لهم، وتهنئتهم في أفراحهم، وتعزيتهم في أحزانهم، ومساعدة فقرائهم والمحتاجين منهم ، وزيارتهم في منازلهم ، وقبول دعوتهم ، والدعاء لهم بالهداية ، ومعاملتهم بالتي هي أحسن، ونحو ذلك في الأمور الدنيوية التي لا صلة لها بالدين والعقيدة [5]، وإليك بعض ما يدل على ذلك:

– تحريم دماؤهم وأموالهم وأعراضهم

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا– عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ قَتَلَ مُعَاهَدًا[(6)] لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا "[(7)]

[(1)]النواس بن سمعان بن خالد بن عمرو بن قرط بن عبد الله بن أبي بكر بن كلاب العامري الكلابي له ولأبيه صـــحبة. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني 478/6، ط/ دار الجيل، بيروت، الأولى، 1412 هـ. تهذيب الكمال ، يوسف المزي، 37/30، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1400 هـ

[2]صحيح مسلم ، 1980/4، ح2553 .

[3]الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد ، الفوزان ، ص: 287 ، أيضا الفرق والبيان بين مودة الكافر والإحسان إليه ص: 22 .

[4]أحكام أهل الذمة ، ابن القيم ، 1/ 602.

[5]الفرق والبيان بين مودة الكافر والإحسان إليه ، دراسة عقدية في ضوء الكتاب والسنة ، د. سهل بن رافع بن سهيل العتيبي ، ص:9 ، وقد فصل في ذكر الأدلة على صور البر المختلفة ، قسم الدراسات الإسلامية ، كلية التربية ، جامعة الملك سعود .

[(6)] العَهْدُ الحِفاظُ ورعايةُ الحُرْمَة،. . . وعاهَدَ الذِّمّيَّ أَعطاهُ عَهْدًا. . . والمعَاهَدُ الذِّمّيُّ. لسان العرب، 3/ 311.

[(7)] صحيح البخاري 1155/3، ح 2995.

وعن صفوان بن سليم [1]عن ثلاثين من أبناء صحابة الرسول ﷺ: قالﷺ: " أَلاَ مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوِ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. " [2]

وروي عن على بن أبي طالب ﷺ أنه قال: " إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا.." [3]

– حمايتهم من أي اعتداء

نقل القرافي[4] عن ابن حزم أنه قال " إن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك صونًا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لحق الذمة بإجماع الأمة " [5].

وقال ابن قدامة: ". . . وإذا عقد الذمة فعليه حمايتهم من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة؛ لأنه التزم بالعهد حفظهم. [6]"

– عدم التعرض لخمورهم وخنازيرهم ما لم يظهروها، ما داموا يرون إباحتها في دينهم، ولو كانت محرمة في الإسلام.

فقد قيل لعمر بن الخطابﷺ : " إِنَّ عُمَّالَكَ يَأْخُذُونَ الْخَمْرَ وَالْخَنَازِيرَ فِي الْخَرَاجِ فَقَالَ: لَا تَأْخُذُوا مِنْهُمْ، وَلَكِنْ وَلُّوهُمْ بَيْعَهَا، وَخُذُوا أَنْتُمْ مِنَ الثَّمَنِ..."[7]

مما يدل على ترك غير المسلمين يملكون الخمر والخنزير، ويتبادلونها بينهم، ما داموا يرون إباحتها في دينهم.

---

[1] أبو الحارث، القرشـــي، الزُّهْرِيّ، الفقيه، وأبوه ســـليم مولى حميد بن عبد الرحمن بن عوف، كان ثقة كثير الحديث عابدا، مات سنة اثنتين وثلاثين ومئة. تهذيب الكمال، المزي، 13/ 184 – 190ـ. سير أعلام النبلاء للذهبي، 5/ 364، ط/ مؤسسة الرسالة، التاسعة 1413 هـ.

[2] سنن أبي داود 170/3، ح3052. قال السخاوي: سنده لا بأس به، المقاصد الحسنة، ص:616، ط/ دار الكتاب العربي. وصححه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة ح445.

[3]بدائع الصنائع للكاساني 7/ 111، رد المحتار على الدر المختار،

[4]أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العباس شـهاب الدين الصـنهاجى القرافى (684) من علماء المالكية، وهو مصـري المولد والمنشأ والوفاة ، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها التنقيح وشرحه، وأنوار البروق وأنواء الفروق، والذخيرة في مذهب مالك، والاستبصار فيما يدرك بالأبصار. الأعلام للزركلي 96/1.

[5] الفروق للقرافي، 3/ 29. أيضـــا: رد المحتار على الدر المختار شـــرح تنوير الابصـــار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة، حاشية ابن عابدين، 4/ 171، دار الفكر، بيروت، 2000م. مغني المحتاج للشربيني، 4/ 253، دار الفكر، بيروت.

[6] المغني لابن قدامة 9/ 362.

[7]الأموال للقاسم بن سلام، ص: 62، ح129، ط/ دار الفكر، بيروت، 1408هـ. أيضا مصنف عبد الرزاق الصنعاني، 195/8، ح14853، ط/ المكتب الإســـلامي، بيروت، الثانية، 1403 هـ. مصـــنف ابن أبي شـــيبة، 439/2، ح10799، ط/مكتبة الرشـد، الرياض، الأولى، 1409هـ. وقال البيهقي في سننه الكبرى: إسناده منقطع، 102/6، ح 11333، ط/ مكتبة دار باز، مكة المكرمة، 1414هـ.

وهي تُعد مال من أموالهم، ولذلك إذا أراق مسلم خمرًا لم يظهرها أصحابها، ضمنها عند الحنفية والمالكية[1].

وصلهم وعيادة مرضاهم.

عَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ كَانَ غُلَامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَمَرِضَ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُهُ. . . . [2]

تجوز عيادة الذمي المريض. . ولأن العيادة نوع من البر وهي من محاسن الإسلام [3].

قال ابن حجر: " قال ابن بطال: إنما تشرع عيادته إذا رجي أن يجيب إلى الدخول في الإسلام، فأما إذا لم يطمع في ذلك فلا. ويعلق ابن حجر على ذلك قائلًا: " والذي يظهر أن ذلك يختلف باختلاف المقاصد، فقد يقع بعيادته مصلحة أخرى. قال الماوردي: عيادة الذمي جائزة، والقربة موقوفة على نوع حرمة تقترن بها من جوار أو قرابة. . " [4]

– إتباع جنائزهم وتعزيتهم

تعزية غير المسلم من البر الذي أمر الله ﷻأن نتعامل به معهم [5]، وذلك بالطبع بما ليس فيه استغفار ونحوه، أو مشاركة في الطقوس الدينية ، وكذلك يجوز أن يتبع المسلم جنازة قريبه غير المسلم، ويلحق به معارفه من غير المسلمين [6]، فعن الحارث بن أبي ربيعة إن أمه ماتت نصرانية فتبع جنازتها في نفر من الصحابة [7].

– الإحسان إلى الجار غير المسلم وصلته مثل الجار المسلم

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّهُ ذَبَحَ شَاةً فَقَالَ أَهْدَيْتُمْ لِجَارِى الْيَهُودِىِّ [8]فَإِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ « مَا زَالَ جِبْرِيلُ يُوصِينِى بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُوَرِّثُهُ. [9]"

فيجب الإحسان إلى الجار وصلته بالمعروف، مسلمًا كان أو غير مسلم.

– مقابلة الجميل والمعروف من غير المسلم بأحسن منه

---

[1]الفقه الإســـلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 450/6، ط/ دار الفكر، الثانية، 1405هـ. الموســـوعة الفقهية الكويتية، 25/5. الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيناني، 21/4، ط/ المكتبة الإسلامية. شرح مختصر خليل للخرشي، 149/3، ط/ دار الفكر للطباعة، بيروت.

[2] صحيح البخاري 455/1، ح1290.

[3] البحر الرائق،لابن نجيم، 8/ 232.

[4] فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني 10/ 119.

[5] البحر الرائق 8/ 232. مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 2/ 232، ط/ دار الفكر، الثانية. روضة الطالبين للنووي، 145/2، ط/ المكتب الإسلامي، الثانية.

[6] مغني المحتاج للشربيني، 1/ 359.

[7] بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني 1/ 303، دار الكتاب العربي، الثانية، 1982.

[8]سنن أبي داود 338/4، ح 5152، وصححه الشيخ الألباني.

[9] صحيح البخاري، 5/ 2239، ح5669. سنن أبي داود 338/4، ح 5152.

فعن مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺقَالَ فِي أُسَارَى بَدْرٍ لَوْ كَانَ الْمُطْعِمُ بْنُ عَدِيٍّ حَيًّا ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلَاءِ النَّتْنَى لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ. "[1]

أراد الرسولﷺأن يُطلق سبعين من أسرى المشركين ردًا لجميل المطعم بن عدي الذي أجار الرسولﷺفي مكة بعد وفاة عمه أبي طالب[2]، وهذا رجل مشرك، فكيف يكون مقابلة الجميل والمعروف من أهل الكتاب بأحسن منه.

– ويتلخص الوصل والإحسان في أحسن صوره في إباحة نكاح نساء أهل الكتاب.

قال تعالى : ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ ﴾ [المائدة ٥]

لا خلاف يذكر بين العلماء على إباحة الزواج بالكتابيات الذميات العفيفات عن الزنا،[3]

وقد تزوج جماعة من الصحابة من نساء أهل الكتاب [4] ، وقال مالك:" ليس للرجل أن يمنع امرأته النصرانية من أكل الخنزير وشرب الخمر والذهاب إلى كنيستها." [5].

ولا ريب أن أباحة هذه المصاهرة تكون سببًا في إشاعة الود والوصل والإحسان بين المسلمين وأهل الكتاب، وأن يقترب غير المسلمين من المسلمين حتى يروا محاسن وعظمة هذه الشريعة الإسلامية عن قرب، ويدخل الناس في دين الله تعالى أفواجًا.

---

[1] صحيح البخاري 3/ 1143، ح 2970.

[2] السيرة النبوية لابن كثير 154/2، ط/ دار المعرفة، بيروت، 1971م. زاد المعاد لابن القيم 65/5، ط/ مؤسسة الرسالة – مكتبة المنار الإسلامية، بيروت – الكويت، 1986م.

[3] أحكام القرىن للجصاص، 324/3، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405.

[4] تفسير القرآن العظيم المشهور بتفسير ابن كثير، 42/3.

[5] المدونة الكبرى، 307/4، ط/ دار صادر، بيروت.

المبحث الثالث

سيادة الشعب أم سيادة الشريعة الإسلامية.

تمهيد:

– على الرغم مما مر بنا من الظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة، وما سبق بيانه من أنه ليس في الإسلام أبدًا فصل بين الدين والدنيا، وأن مبدأ سيادة الأمة أو الشعب لا يمنع الاستبداد ، وأنه كذلك خطر على الحريات ، وأن السيادة والسلطة العليا المطلقة في الدولة الإسلامية لله تعالى، وهو صاحب التشريع الذي ينظم سلوك الأمة حكامًا ومحكومين، ولا يجوز سؤاله فيما أصدره من أحكام عن الخير أو الشر ولا عن الصواب والخطأ، فكل ما يفعله هو الخير والصواب، وليس لأحد أن يرى في فعله شيئًا من الشر أو الخطأ.... على الرغم من ذلك كله عادة ما تنص الدساتير على أنه " السيادة للشعب وحده، ... "

وهذا يعني أن الشعب هو السلطة المطلقة التي لا يوجد شيء يحد من صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه، ولا يجوز سؤاله فيما أصدره من أحكام عن الخير أو الشر، ولا عن الصواب والخطأ؛ فهي تمثل دائمًا الحق والعدل وهي دائمًا مشروعة نظرًا لأن مصدرها إرادة الشعب، وليس لأي جهة كائنة ما كانت ولا لأي شخص كائنًا ما كان أن يلزمه بالتصرف على نحو معين؛ لأنه هو الذي ينشئ القانون ويخضعه لإرادته، وهو السلطة العليا التي لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع، وهو صاحب السلطة الأصيلة التي لا تستمد أصلها من سلطة أخرى. . . .

وهذا يعني أيضًا أنه يحق للشعب، أو بالأحرى لممثلي الشعب، التشريع المطلق، فيحل به ما يشاء ويحرم به ما يشاء، وأصبح ممثلو الشعب هم مصدر الأحكام بدلًا من أن يكون الكتاب والسنة هما مصدري الأحكام، فسيادة الشعب تعني سيادة القوانين التي يسنها ممثلو الشعب، والحرام هو ما يحرمه أو يجرمه ممثلو الشعب، بناء على أنه " لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون"

المطلب الأول: التناقض بين النص على سيادة الشريعة وكذلك سيادة الشعب.

رفعًا لقليل من الحرج الذي قد يسببه النص على أن السيادة للشعب وحده، عادة ما تنص الدساتير في الدول العربية أو الإسلامية على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، وأن الإسلام المصدر الرئيسي أو مصدر رئيسي للتشريع .

وهنا نلاحظ التناقض بين النصين، فلمن منهما يكون له العلو والسمو ويخضع لحكمه الجميع؟

الفرع الأول: الآثار والنتائج القانونية والمنطقية للنص على أن الإسلام دين الدولة، وأنه المصدر الرئيسي أو مصدر التشريع في أي دستور من دساتير الدول الإسلامية.

بداية لا يجوز مطلقًا لدولة ينص دستورها على أن الإسلام دين الدولة وأنه أو أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي أو مصدر التشريع أن تصدر تشريعًا يخالف القرآن والسنة[1]، ولا يختلف الأمر كثيرًا عند إضافة كلمة " مبادئ" إلى الشريعة الإسلامية حيث إن تلك الكلمة ليست مصطلحًا شرعيًا، وإنما هي مصطلح قانوني يكثر استعماله عند القانونيين مثل مبدأ الفصل بين السلطات، أو مبدأ المساواة، أو مبادئ القانون الطبيعي ...، وهو لا يعني التقليل من أهمية موضوع المبدأ، أو أننا يجوز لنا أن نتخير منه ما نشاء ونترك ما نشاء، ويقابله في الشريعة مصطلحات أخرى مثل قواعد أو أصول، ولذلك فإنه يترتب على هذا النص ما يلي:

1- من المستقر عليه أنه إذا أورد الدستور نصًا لزم إعمال هذا النص يوم نفاذ هذا الدستور، وتعتبر النصوص القانونية المخالفة للنص الذي أورده الدستور قد نُسخت ضمنًا بقوة نفاذ الدستور لأنه إذا تعارضت القوانين الأدنى مرتبة والسابقة على الدستور مع أحكام الدستور وجب التزام أحكام الدستور وإهدار ما سواها، فالتشريع لا يلغى إلا بتشريع في درجته أو أعلى منه مرتبة، فالتشريع الدستوري لا يلغى إلا بتشريع دستوري، والتشريع الفرعي يُلغى بتشريع فرعي من درجته لاحق له أو بقانون عادي أو بتشريع دستوري، والإلغاء قد يكون صريحًا بصدور تشريع ينص صراحة على إلغاء التشريع القديم، وقد يكون ضمنيًا عندما لا يصرح المشرع بإلغاء التشريع القديم، ولكن يأتي بأحكام جديدة مخالفة له فعندئذ يصير التشريع القديم ملغيًا أو منسوخًا في الحدود التي يتعارض فيها مع التشريع القديم.

2- يترتب على ذلك أن القوانين التي سبقت النص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع تعتبر منسوخة في أحكامها المخالفة للشريعة الإسلامية، ومعدلة بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية بالنسبة للقوانين القابلة لهذا التعديل، وسارية بالنسبة للقوانين التي تتفق وأحكام الشريعة الإسلامية.

3- بل إننا من الممكن أن نفترض أن عدم سن قوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية بناءً على النص السابق، وعدم النص في الدستور على فترة زمنية يتم خلالها إعداد تلك القوانين أن المشرع الدستوري قصد إعمال الشريعة الإسلامية فورًا، وأن المسؤولية قد أصبحت في أيدي رجال القضاء، ومما يؤكد ذلك أن القانون المدني في بعض البلدان يعتبر الشريعة الإسلامية

[1] السلطات الثلاث ، د. سليمان الطماوي، ص:344 .

مصدرًا احتياطيا للتشريع، ولم يناد أحد بوجوب تقنين الشريعة الإسلامية حتى يمكن تطبيقها في ظل هذا النص، وطبقها القضاء في أحكام رغم عدم تقنينها.

4- وأما عدم صياغة العقوبات الواردة في الشريعة الإسلامية بالنسبة لجرائم الحدود والقصاص والديات على نمط القوانين الوضعية التي تستند إلى مبدأ " لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص "، فإن ذلك مدفوع بأن جرائم الحدود في الشريعة الإسلامية محدودة تحديدا دقيقا، وهي سبع جرائم: السرقة والزنا وشرب الخمر والقذف والبغي والحرابة والردة، وليس للقضاء سلطة في اختيار نوع العقوبة أو تقدير كمها أو إنقاصها أو استبدالها، وليس للسلطة التنفيذية حق العفو عن تلك العقوبات، وكذلك جرائم القصاص – وهي جرائم القتل العمد وإتلاف الأطراف عمدًا والجرح العمد – محددة من حيث نوع الجريمة وأنواع العقوبة، وأما جرائم الدية فهي جرائم القصاص إذا عُفي عن القصاص، أو امتنع القصاص بسبب شرعي، أو جرائم القتل شبه العمد والقتل الخطأ، وإتلاف الأطراف والجرح الخطأ. ومما سبق يتبين أن مبدأ " لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص " يطبق بصورة واضحة بالنسبة لجرائم الحدود والقصاص.

والحقيقة أنما سبق ذكره كنتيجة مترتبة على ما نُص في الدساتير المختلفة أن الإسلام دين الدولة، وأن الشريعة الإسلامية أو مبادئهاالمصدر الرئيسي للتشريع-في الأعم الأغلب- لم يقصده ولم يرده من وضعوا تلك الدساتير، وبالتالي لم يؤد إلى بطلان القوانين والقرارات المخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية.

الفرع الثاني: رؤية البعض لمدى الإلتزام بتطبيق الشريعة بناء على النص في الدساتير على أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع .

مجرد النص في الدستور على أن دين الدولة الإسلام، وأن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، لا يترتب عليه – في هذا العصر – التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ؛ وذلك لأنه يمكن – لمن يشاء – الالتفاف حوله بكل بساطة، كما ستقرأ – إن شاء الله – في السطور القادمة:

1- يرى البعض أن النص في الدساتير على أن "مبادئ" الشريعة الإسلامية وليست أحكام الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع. يعني أن الدولة ليست متقيدة بنصوص أحكام الشريعة الإسلامية.

2- يرى البعض أن كلمة المصدر الرئيسي للتشريع تفيد – لغة وشرعا – أن هناك مصادر أخرى ثانوية غير رئيسية يمكن أن تكون مصدرا للتشريع، ولا حرج على من يأخذ بها.

3- كذلك يرى البعض أن ما يرد في الدستور بأن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع ليس واجب الإعمال بذاته، إنما هو دعوة للشارع بأن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي فيما يشرع لدولته، وإفراغ مبادئها السمحة في نصوص محددة ومنضبطة يلتزم القضاء بالحكم بمقتضاها.والقول بغير ذلك يؤدي إلى الخلط بين التزام القضاء بتطبيق القانون الوضعي، وبين اشتراع القواعد القانونية التي تتأبى مع حدود ولايته. (1)

(1)راجع عرض وجهة النظر السابقة في: رؤية إسلامية للدستور المصري، أحمد الكافوري: ص 47.

والذي أراه أن منطلق الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية ليس نصًا أجوفًا في أي دستور يمكن بكل سهولة الالتفاف حوله، وجعله لا يزيد قيمته من حيث التطبيق العملي على قيمة المداد الذي كتب به، وإنما يرجع أولًا وأخيرًا إلى فهم الإسلام فهمًا صحيحًا، فعبادة الله تعالى —كما سبق – لا تنحصر في الشعائر التعبدية، ثم يكون المسلمون أحرارًا في غيرها في كافة شؤونهم وحياتهم يفعلون ما يشاؤون، فالله تعالى هو الخالق وحده وهو الرازق وحده وهو المسيطر وحده وهو القيوم وحده وهو علام الغيوب وحده. . . فمقتضى ذلك أن يعبد وحده، وأن يحكم وحده قال تعالى ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٤٤﴾ [المَائِدَةِ]،، وأن يحرم ما يشاء وحده، وأن يحل ما يشاء وحده، (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ) [النحل: 116]، وما أرسل الله ﷻمحمدا ﷺ وكافة الرسل عليهم السلام إلا لإقامة شريعة الله تعالى وإخضاع الناس لمنهج الله تعالى يقول سبحانه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ﴾ [النِّسَاءِ٦٤]،. قال ﷻ ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ ﴾[الحَدِيدِ٢٥]. ، وما كانت دعوة نبينا محمد ﷺ لمجرد تبليغ الناس بالإسلام وإقرارهم بصدقه ﷺ، ولكن كان سعيه أيضًا لإقامة دولة الإسلام القائمة على شريعة الله تعالى.

المطلب الثاني: العبرة في الحكم على الالتزام بأحكام الشريعة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني

قد تقرر في بديهيات العقول أن العبرة في الحكم الشرعي بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وأن الأمور تحكم بناء على الواقع العملي وليس بناء على افتراضات.

بداية فإن تحكيم الشريعة لا يقتصر بالطبع على إقامة الحدود الشرعية أو الفصل في الخصومات بين الناس كما قد يظن البعض، بل هو إدارة جميع شؤون الحياة وفقًا لقواعد الشريعة وأحكامها: فيشمل كل جوانب حياة المسلمين الفكرية والتعليمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها سواء كان للفرد أو الأسرة أو المجتمع أو الدولة، ويشمل إقامة العدل ورفع الظلم ومحاربة الفساد بجميع صوره وإعادة الحقوق إلى أصحابها، ويشمل محاربة الفقر والتوزيع غير العادل للدخل عندما تتركز الثروات في أيدي أفراد قلائل وينتشر الفقر المدقع بين بقية أفراد المجتمع، ويشمل جمع كلمة المسلمين وعدم بث الخلافات والفرقة والضغائن والأحقاد بينهم ، ويشمل عمارة الأرض واستغلال خيراتها فيما هو صالح الإسلام والمسلمين والاهتمام بالبحث العلمي والريادة والتفوق في مختلف الصناعات والحرف والعلوم، ويشمل كذلك بناء الأخلاق ومحاربة الرزيلة والانحلال....

وإليك بإيجاز بيان كيفية الالتزام العملي أو الفعلي بتطبيق أحكام الشريعة الإسلاميةفي ظل الدساتير التي تنص على أن دين الدولة الإسلام في جانبين فقط من الجوانب السابقة وهما جانب بناء الأخلاق ومحاربة الرزيلة والانحلال، وجانب إقامة الحدود والقصاص.

الفرع الأول: بناء الأخلاق ومحاربة الرزيلة والانحلال.

تُبيح بعض الدول المحرمات القطعية في الشريعة الإسلامية مثل المراقص والملاهي الليلية وأماكن شرب الخمور ولعب القمار، ويُسمح للنساء في النوادي والشواطئ الخاصة والعامة بارتداء لباس السباحة وإظهار أجسادهن العارية للرجال، وكذلك يُغض الطرف عن بث القنوات الفضائية التي قد تتضمن بعض الأفلام الإباحية، ولا يُبذل أدنى مجهود لحجب المواقع الإباحية على شبكة المعلومات الدولية "الانترنت"......

والواقع أنني أرى أنه يمكن معالجة كل هذه الأمور بحسب الشرع وبما يتناسب مع العصر، فيمكن للدولة أن تبيح للنساء إرتداء ملابس السباحة سواء على الشواطئ أو في النوادي بشرط أن يتم ذلك في أوقات معينة أوأماكن معينة بحيث لا يُسمح بتواجد الرجال فيها، أو بدخول الهواتف النقالة أو الكاميرات. [1]

وكذلك يسمح للفتيات وللنساء بممارسة الرياضة في الأماكن العامة، ولكن بشرط ارتداء ملابس واسعة لا تكشف عن مفاتنهن،فتستمتع النساء المسلمات بحياتهن وحرياتهن مثل الأخريات ولكن بما لا يخالف الشرع.

ومن ناحية أخرى، تقوم الدولة بدورها في بناء الأخلاق ومحاربة الرزيلة فتحجب المواقع والقنوات الفضائية الإباحية، مع علمها أنه قد يستطيع البعض تجاوز هذا الحجب، ولكنها تكون قد أبرأت ذمتها أمام الله تعالى، ويكون السماح ببيع الخمر وشربه لغير المسلمين فقط، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن الخمر " وَلُّوهُمْ بَيْعَهَا "[2]ومن المؤكد كذلك أنه سيشربه بعض المسلمين ، ولكنها كذلك تكون قد أبرأت ذمتها أمام الله تعالى، وأما لاعبو القمار ومرتادو الملاهي والمراقص الليلية فأنا أجزم –خلافًا لما يظهر في الأفلام والمسلسلات– أنه يمكن عدهم في كل حي أو منطقة – إن وجدوا أساسًا– على أصابع اليد الواحدة، مما يعني أن قيام أولي الأمر– الذين يعلمون أنهم سيقفون يوما بين يدي الله تعالى – بتطبيق شرع الله تعالى سيكون سهلًا وميسورًا، والحمد لله رب العالمين.

الفرع الثاني: إقامة الحدود الشرعية

تمهيد: في التعريف بالحد

الحد في اللغة: المنع والفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، [3] وسميت عقوبات المعاصي حدودًا؛ لأنها غالبًا تمنع الشخص من الإقدام على أسباب المعصية [4]

الحد في الاصطلاح: هو العقوبة المقررة شرعًا الواجبة حقًّا لله ﷻ[5]، زجرًا عن ارتكاب ما يوجبه (أي الحد) [6].

---

[1]يشترط لإجازة سباحة المرأة في المسابح النسائية العامة ستر العورة وأن يكون المكان مأمونا من اطلاع الرجال. وأما عورة المرأة المسلمة أمام النساء مسلمات كن أو غير مسلمات فهي على الراجح ما بين السرة والركبة. مجموع فتاوى بن باز، 44/5، جمع د. محمد بن سعد الشويعر.

[2]سبق تخريجه.

[3] لسان العرب 3/ 140. النهاية في غريب الحديث 352/1

[4] المصباح المنير، أحمد بن علي المقري، 1/ 125، ط/ المكتبة العلمية.

[5] بدائع الصنائع، الكاساني، 7/ 33، ط/ دار الكتاب العربي، الثانية. شرح فتح القدير، كمال الدين السيواسي، 5/ 212، ط/ دار الفكر، الثانية. نيل الأوطار للشوكاني، 7/ 250.

[6] الإقناع للشربيني، 2/ 520، ط/ دار الفكر.

على الرغم من أن الحدود في الشرع مقررة لحق الله تعالى؛ أي أنها مقررة لصالح الجماعة وحماية للنظام العام [1]، وهي عقوبة محددة معينة لازمة لا يملك أي مخلوق حاكمًا كان أو محكومًا أن ينقص فيها أو أن يزيد أو أن يستبدلها بغيرها [2]،مهما تطورت الحياة وأنظمتها، طالما توافرت شروطها، وانتفت موانع إقامتها، وبذلك كفانا الله تعالى برحمته ورتب كل عقوبة على ما يناسبها من الجناية أكمل ترتيب بما تتضمنه من مصلحة الزجر والردع، مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني، ولو ترك الناس إلى عقولهم في معرفة ذلك لذهبت بهم الآراء كل مذهب، ولعظم الاختلاف واشتد الخطب، أقول وعلى الرغم من ذلك يأبى البعض إلا أن يُعرض عما تفضل الله ﷻ به علينا، وأن يُحكم عقله فيما كفانا منه أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين بناءً على أن النظام الجنائي الإسلامي من القديم الذي لا يتمشى مع الحاضر المتقدم المتطور، ولا بد أن نستبدله بأنظمة تساير تطور الحاضر وتراعي تقدمه، مما أدى إلى إقرار المنكر وإشاعة الفاحشة والشرور.

أولًا: إقامة الحدود حق من حقوق الله ﷻ يحرم العفو أو النقص أو الزيادة فيه

1- للحاكم أن يسن من النظم والقوانين ما ينفذ به العقوبات المقدرة في الشريعة في حدود النصوص المقررة الثابتة، ولا يجوز له أن يخرج عنها[3].

قال ﷻ: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَاۗ ﴾[البَقَرَة١٨٧].

حدود الله تعالى محارمه، وتسمية المحارم وكذلك المقدرات حدودا إشارة إلى المنع من قربان ذلك أو تجاوزه [4]، وما حده الشرع فلا تجوز فيه الزيادة والنقصان بإجماع أهل العلم. [5]

وكل حكم مخالف للقرآن أو السنة أو الأمور التي علمت من الدين بالضرورة، هو حكم باطل، بل يكون هو في ذاته معصية، ولا يعتبر الحاكم شرعيًا يحكم بحكم الإسلام إلا إذا جعل هواه وإرادته وتصرفاته تبعًا للقرآن الكريم ولسنة الرسول ﷺ [6].

---

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 635/1.

(2) شرح منتهى الإرادات للبهوتي، 3/ 335، ط/ عالم الكتب، الثانية. كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي أيضا، 6/ 77، ط/ دار الفكر، 1402. التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 635/1.

(3) الجريمة لأبي زهرة ص: 219 وما بعدها، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة.

(4) شرح الزركشي، 3/ 99، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1423 هـ.

(5) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي، 5/ 2، ط/ دار المعرفة، بيروت، الثانية. كشاف القناع للبهوتي 77/6. المبدع لابن مفلح الحنبلي، 43/9، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، 1400 هـ. مطالب أولي النهى، الرحيباني، ط/ المكتب الإسلامي، دمشق،

(6) الجريمة لأبي زهرة ص: 223.

يقول الإمام أبو زهرة [1]: " إقامة الحدود إذا استوفت شروطها واجب على الوالي، وليست حقًا له ينفذه إن شاء، ويتركه إن شاء، فإن لم يقم بها في مواضعها فقد تخلى عن واجبه، وحق على الناس أن يحملوه على أداء ذلك الواجب من غير فتنة يثيرونها. . "[2]

2- وكذلك فإنه لا يجوز حتى لصاحب الحق المجني عليه أن يعفو عن حد من حدود الله ﷻ، ولا يجوز لأحد تخفيف العقوبة أو تشديدها أو استبدالها بغيرها، وذلك بعد أن تصل القضية للحاكم، **وإنما يندب الستر على الجاني قبل الرفع إلى الحاكم، ويدل على ذلك الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، وإليك بعضها:**

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ، قَالَ: كُنْتُ نَائِمًا فِي الْمَسْجِدِ عَلَى خَمِيصَةٍ لِي، فَسُرِقَتْ فَأَخَذْنَا السَّارِقَ، فَرَفَعْنَاهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَمَرَ بِقَطْعِهِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَفِي خَمِيصَةٍ ثَمَنُ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا أَنَا أَهَبُهَا لَهُ، أَوْ أَبِيعُهَا لَهُ، قَالَ: " فَهَلَّا كَانَ قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ. "[3]

عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ [4]أَنَّ الزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ لَقِيَ رَجُلًا قَدْ أَخَذَ سَارِقًا وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بِهِ إِلَى السُّلْطَانِ، فَشَفَعَ لَهُ الزُّبَيْرُ لِيُرْسِلَهُ، فَقَالَ: لَا حَتَّى أَبْلُغَ بِهِ السُّلْطَانَ، فَقَالَ الزُّبَيْرُ: إِذَا بَلَغْتَ بِهِ السُّلْطَانَ فَلَعَنَ اللَّهُ الشَّافِعَ وَالْمُشَفِّعَ. [5]

---

[1] محمد أحمد مصطفى أحمد المعروف بأبي زهرة ، (1898- 1974 م) ، تدرج في كلية الحقوق من رئاسة قسم الشريعة الإسلامية ثم منصب الوكالة ، واختير عضو في مجمع البحوث الإسلامية سنة 1962م ، وألف نحو ثلاثين كتابا نافعا، منها تاريخ المذاهب الإسلامية، الجريمة في الفقه الإسلامي ، العقوبة في الفقه الإسلامي، علم أصول الفقه، محاضرات في النصرانية، زهرة التفاسير ، مقارنة الأديان. ويكيبيديا الموسوعة الحرة http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A3%D8%A8%D9%88_%D8%B2%D9%87%D8%B1%D8%A9.

[2] العقوبة لأبي زهرة: ص: 264، ط/ دار الفكر العربي.

[3] مسند أحمد 401/3، ح 15345. تعليق الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح بطرقه وشاهديه. سنن أبي داود،138/4، ح4394. وصححه الشيخ الألباني. سنن الدارقطني، 281/4، ح3465، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1424هـ. المستدرك للحاكم، 422/4، ح 8149.

[4] مولى التيميين، وهو الذي يقال له ربيعة الرأى، كنيته أبو عثمان،..، ويقال: أبو عبد الرحمن المدني، كان من فقهاء المدينة، وعنه أخذ مالك الفقه، يروى عن أنس بن مالك،وروى عنه مالك والثوري، مات سنة ثلاث وثلاثين ومائة، واسم أبي عبد الرحمن: فروخ. الثقات لابن حبان، 231/4-232، ط/ دار الفكر، الأولى، 1395هـ.

[5] موطأ الإمام مالك 2/ 835، ح1525. المعجم الأوسط للطبراني 2/ 380، ح 2284، ط/ دار الحرمين، القاهرة واللفظ له. سنن الدارقطني 283/4، ح3467.

وعن زيد بن أسلم، قال الرسول ﷺ: " ... أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ آنَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهُوا عَنْ حُدُودِ اللَّهِ، فَمَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ شَيْئًا، فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِي لَنَا صَفْحَتَهُ [1] نُقِمْ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. " [2]

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قال ﷺ: " تَعَافُوا الْحُدُودَ فِيمَا بَيْنَكُمْ، فَمَا بَلَغَنِي مِنْ حَدٍّ فَقَدْ وَجَبَ. "[3]

3- الحدود جزء من النظام الإسلامي العام، ولا يمكن فهم الحدود إلا بفهم النظام الإسلامي بجميع أركانه، ولا يمكن تطبيق الحدود إلا مع تطبيق النظام الإسلامي بجميع أركانه حتى تستقيم حكمة الله تعالى من تشريعه.

مما سبق يتبين أن إقامة الحدود واجب أساسي، وفرض على الحاكم في كل زمان ومكان، وهي السبيل الوحيد لمنع الجريمة وردع كل من تسول له نفسه اقتراف ما حرم الله تعالى، ويترتب عليها صون الأمن ورعاية مقاصد الشريعة من حفظ الدين والنفس والمال والعقل والعرض، وتنفيذ الحاكم العقوبات المنصوص عليها في جرائم الحدود أمر لازم وحتمي؛ لأنه حق الله تعالى، وما كان حقًا لله تعالى امتنع الزيادة أو النقص أو العفو فيه.

ثانيًا: بعض آثار تطبيق الحدود في مجال الدولة أو السلطة وفي مجال المجتمع ونشاطه في الحياة.

1- في مجال الدولة أو السلطة

- تتمكن الدولة من ضبط المجتمع دون أن تحتاج إلى أجهزة متضخمة للأمن، ذلك أن قصور النظم العقابية يُستعاض عنه دائمًا بزيادة أجهزة الأمن وتضخمها لتستطيع مراقبة وملاحقة المجرمين، ، وهي لا تزيد فيما تؤدي عن كونها رقيبًا يحصي على المجتمع أنفاس الحياة، ولو تكفلت تلك الأجهزة بكل ضمانات الأمانة وعدم اتهام الأبرياء، إذ قد يحدث أن تفتعل تلك الأجهزة مواقف تصور للحاكم أنه في خطر، أو تهول من حجم الجريمة رغبة في إثبات ضرورة وجودها وأهميته، وإذا أضفنا ما يمكن أن تنتهي إليه أوضاع المجتمع عندما ينحرف بعض أفراد هذه الأجهزة، وما يمكن أن يحدث من تواطؤ أو تستر على الجريمة والمجرمين أو إلصاق التهم بالأبرياء، وفي مجتمع تنتشر فيه الرزيلة ويكثر الخارجون عن القانون تجد النفوس الضعيفة فرصًا مواتيةً تصنع فيها – محتمية بحصانة المهنة وسلطة الوظيفة وما لا يحصى من وسائل التجسس– ما لا يصنعه المجرمون الذين أقام المجتمع هؤلاء لمطاردتهم وتعقبهم، ووقوع فتاة أو زوجة ذات مكانة في موقف مريب تورطت فيه تحت قبضة واحد من هؤلاء، كفيل بأن يجعل منها فريسة دائمة يسيرها تحت هواه، وإلا أفشى أمرها.

---

[1] أي ظهر لنا فعله الذي حقه الإخفاء والستر، وصفحة كل شيء جانبه ووجهه وناحيته، كنى به عن ثبوت موجب الحد عند الحاكم. فيض القدير للمناوي 1/ 155، ط/ المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

[2] موطأ مالك 825/2، ح1508. مصنف عبد الرزاق الصنعاني 7/ 323، ح 13342. سنن البيهقي الكبرى 8/ 326، ح 17352.

[3] سنن أبي داود 133/4، ح 4376. ، وصححه الشيخ الألباني. سنن النسائي الكبرى 330/4، 7373.

– وانكماش أجهزة الأمن في مجتمع الحدود يعني أن يستغني المجتمع عن رصد الميزانيات الضخمة التي تخصص لها، والتي تتسم عادة بطابع سري يخفيها بعيدًا عن كل أدوات الرقابة الاجتماعية مما يمكن من ارتكاب انحرافات وتجاوزات ذات أثر بالغ في خلخلة المجتمع. [1]

2– في مجال المجتمع ونشاطه

تُحشد طاقات المجتمع وتنطلق نحو العمل المثمر النافع، فلا مكان للتفكير في الفاحشة، ولا مكان للتفكير في السرقة، ولا مكان لإذهاب العقل في الخمر، فكلما تُضيق مسالك الشر والرذيلة، تنفسح مجالات الخير والفضيلة، والخائف من حد الزنا، وقد امتنع عن الفاحشة، سوف يتجه إلى إشباع غريزته عن طريق مشروع هو الزواج، والخائف من حد السرقة، سوف يبحث عن الطرق المشروعة لكسب المال، وهكذا. . . ، وهكذا يندفع المجتمع بكل طاقاته نحو العمل المثمر؛ لأن ثمار تلك الطاقات المبذولة تكون مصونة لأصحابها، فدماء الناس وأموالهم وأعراضهم معصومة إلا بحقها، ودينهم في منعة من العبث، وعقولهم أمانة بأيديهم، فينعم الناس بالأمن الشامل، ويتحررون من قيود الهوى في داخلهم، ومن عوامل الخوف التي تأتي من خارجهم [2].

ويمكن أن نتصور منهجًا واقعيًا يوضح كيفية تحقيق الاستقرار للمجتمع المسلم عبر إقامة الحدود من خلال الآثار التالية:

الأول الأثر التربوي الخلقي: وذلك عندما تكون الحدود بفلسفتها ونظامها جزءًا من المناهج التعليمية لناشئة المسلمين، مما يولد في هذه النفوس البريئة المستجيبة للحق والخير بفطرتها الوازع المانع عن مقارفة هذه الآثام التي تدور الحدود عليها.

الثاني الأثر التشريعي التنظيمي: وذلك عندما يكون معلومًا أن الحدود تشريع نافذ يلتزم به الأفراد ويطبقه المجتمع، وأنه لا يوجد منافذ للتفلت منها بالشفاعة أو المحسوبية، فإن ذلك بمفرده — بدون التنفيذ الفعلي – يقيم سورًا منيعًا لا يُفكر في اقتحامه إلا صنف من البشر شاذ التكوين أو شاذ الدوافع.

الثالث الأثر التنفيذي العقابي: وأخيرًا فإن التنفيذ الفعلي على من أتى شيئًا من هذه القاذورات، وانتفت الشبهة التي تدرأ الحد عنه، لا ريب أنه يؤدي إلى ضبط واستقرار المجتمع[3].

ثالثًا: إقامة الحدود وظاهرة الانفصام بين الفكر والعلم من جانب والتطبيق والتنفيذ من جانب آخر.

إليك كلمات واضحة من أحد الكتب التي أصدرتها وزارة الأوقاف المصرية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، تحت إشراف وتقديم أ. د. محمود حمدي زقزوق، وزير الأوقاف السابق، ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميةالسابق، وقام بتحريرها مفتي الجمهوريةالسابق أ. د. على جمعه، تتعلق —كما هو عنوان الكتاب — بحقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، أنقل منها بعض السطور المرتبطة بإقامة الحدود في الإسلام:

---

[1] اثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، د. محمد حسين الذهبي، ص: 65-67، ط/ مكتبة وهبة.

[2] اثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، د. محمد حسين الذهبي، ص: 70-72.

[3] اثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، د. محمد حسين الذهبي، ص: 62-64، بتصرف.

" الشبهة السادسة والعشرون بعد المائة، الحدود في الإسلام

إن الدارس للإسلام وأحكامه يدرك حقائق أساسية لتشريع الحدود في الإسلام نحاول أن نشير إلى بعضها بإيجاز. . . رابعًا: الشريعة الإسلامية شريعة عامة لكل زمان ومكان، والناس مختلفون في ضبط نفوسهم، فلابد من عقابٍ رادعٍ يضبط أصحاب النفوس الضعيفة من الوقوع في الجرائم والحدود والردة عن الإسلام حتى يسلم المجتمع من الفساد ظاهرًا وباطنًا. . سابعًا: الإسلام دين، والحدود والتعاذير إنما هي في كل دين، بل وفي كل نظام قانوني، ومن أراد على ذلك مثالًا، فالتوراة مثلًا تأمر بحرق الزانية والزاني إذا كانت ابنة كاهن، ذلك قولهم " وإذا تدنست ابنة كاهن بالزنا، فقد دنست أباها، بالنار تحرق. [اللاويين: 21: 9]، ومن النظم القانونية من يأمر بقتل الخارج عن النظام إلى غير ذلك. ثامنًا: الحدود عقوبات واعية تتناسب مع النفس البشرية، والعقوبات البديلة خالية من هذه القيم.

الشبهة السابعة والعشرون بعد المائة، حد السرقة

. . . أما بالنسبة لحد السرقة. . . فإذا سرق إنسان بعد هذا فإنه لا يسرق وله عذر، ولا ينبغي لأحد أن تأخذه به رأفة ، متى ثبتت عليه الجريمة، وأحيل أمره إلى النظام.

الشبهة الثامنة والعشرون بعد المائة، حد الزنا

. . . ويقولون: كيف يحكم الإسلام بإهدار آدمية الإنسان حتى يأمر بجلده على مرائي ومسمع من الناس؟ ثم كيف تصل الوحشية في قسوتها إلى أن يُلقى بالإنسان في حفرة ثم تتناوله الأيدي رجمًا بالحجارة إلى أن يموت.هكذا يقولون: ﴿كَبُرَتۡ كَلِمَةٗ تَخۡرُجُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبٗا ٥﴾[الكَهۡفِ]. ولا ننكر أن في شريعة الإسلام حكم الجلد والرجم. . أفلا يسأل هؤلاء المتخرصون أنفسهم ماذا يبقى للإنسان من آدميته وكرامته إذا تُركت هذه الفاحشة يعالي بها بعض الآدميين من غير استحياء ثم لا يضرب على أيديهم احد، إن إنسانًا توفرت له كل هذه الميسرات، وتجرأ على الترتيب لهذه الفعلة الشنيعة، ثم افتضح حاله حين يراه هذا العدد في هذا الوضع. . لهو إنسان مفسد ضالٌ مضل، ولو لم يتم بتره أو تربيته فإن هذا يُشكل خطرًا على المجتمع كله. .

الشبهة التاسعة والعشرون بعد المائة، حد الردة

. . . ولا عجب أن يفرض الإسلام قتل المرتد، فإن كل نظام في العالم، حتى الذي لا ينتمي لأي دين، تنص قوانينه أن الخارج عن النظام العام له عقوبة القتل لا غير فيما يسمونه بالخيانة العظمى، وهذا الذي يرتد عن الإسلام في معالنة وجهر بارتداده، إنما يُعلن بهذا حربًا على الإسلام ويرفع راية الضلال. . إن التهاون في عقوبة المرتد المعالن لردته يعرض المجتمع كله للخطر، ويفتح عليه باب فتنة لا يعلم عواقبها إلا الله سبحانه. "[1].

وهذه الكلمات تبين عدة أمور منها:

أولًا: أن ما سبق ذكره من وجوب إقامة الحدود يُعد من أبجديات هذا الدين، الذي لا يستطيع أن يُنكره أحد من المسلمين، فضلًا عمن لديه مسحة من علم أو دين.

---

[1] انظر حقائق الإسـلام في مواجهة المشـككين، ص: 541 – 555، إشـراف وتقديم أ. د. محمود حمدي زقزوق، وزير الأوقاف ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،1423هـ- 2002م.

ثانيًا: أنه يوجد حالة عجيبة وغريبة من الانفصام بين الفكر وتطبيقه، أو بين الخطاب والعمل به عند البعض، فيكون هناك جانب من الشخصية يتعلق بالعلم والفكر النظري، تجد له أبحاثًا ودراسات يمكن أن تُشكل إضافة لا تخرج في ظاهرها ومضمونها عما نطالب بتطبيقه في رسالتنا هذه، وجانب آخر من الشخصية تطبيقي عملي يمثل عمودًا من أعمدة نظام حكم يحكم بنقيض العلم والفكر السابق المدون في هذه الأبحاث والدراسات!!

الفرع الثالث: إقامة القصاص أو العقوبات المنصوص عليها في جرائم الجناية على النفس أو ما دونها

1– حددت الشريعة جرائم القصاص والدية وحددت عقوبتها

تعريف القصاص لغة: أَصل القَصِّ القَطْعُ، يقال قصَصْت ما بينهما أَي قطعت. . والقِصاص في الجِراح مأْخوذ من هذا إِذا اقْتُصَّ له منه بِجِرحِه مثلَ جَرْحِه إِيّاه أَو قتْله به. (1)

تعريف القصاص اصطلاحًا: أن يفعل به مثل فعله من قتل أو قطع أو ضرب أو جرح (2)

أي أن يُعاقب الجاني على جريمة القتل أو القطع أو الجراح عمدًا بمثلها (3).

الجرائم التي يعاقب عليها بالقصاص هي القتل العمد، وكسر عظم السِّن (4)، والجرح العمد في البدن.

أما الجرائم التي يعاقب عليها بالديّة فهي تكون:

كعقوبة بدلية عن عقوبة جرائم القصاص إذا عفي عن القصاص أو امتنع القصاص لسبب شرعي.

كعقوبة أصلية للقتل شبه العمد وهو القتل بما لا يقتل غالبًا مثل السوط والعصا، والقتل الخطأ وإتلاف الأعضاء ومنافعها والجرح غير العمد فيما جاء فيه نص، والشجاج في الرأس.

2– دليل وجوب إقامة عقوبة القصاص

حرمت الشريعة على الحاكم أو القاضي أن ينقص في عقوبات القصاص أو يزيد فيها أو أن يستبدلها بغيرها، كما حرمت على ولي الأمر أن يعفو عن الجريمة، وإليك بعض الأدلة على ذلك:

أولًا: الكتاب الكريم

1– قال تعالى﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البَقَرَةِ١٧٨]

(1) لسان العرب 7/ 73

(2) الأم للشافعي 7/ 331، ط/ دار المعرفة، بيروت، الثانية، 1393 هـ.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 663/1.

(4) قام الإجماع على أنه لا قصاص في العظم الذي يخاف منه ذهاب النفس إذا لم تتأت فيه المماثلة بأن لا يوقف على قدر الذاهب،

وجه الدلالة:

كتب عليكم أي فُرض عليكم [1]، القصاص في القتلى أي المساواة فيه، وأن يُقتل القاتل على الصفة التي قتل عليها المقتول؛ إقامة للعدل والقسط بين العباد، ووجه تعالى الخطاب لجميع المؤمنين ليبين أنه يجب عليهم جميعا – حتى أولياء القاتل، حتى القاتل نفسه –إقامة القصاص، ولا يجوز لأحد أن يمنع الولي من الاقتصاص [2]، ويجب على أولي الأمر إقامة القصاص؛ لأن الله تعالى خاطب جميع المؤمنين بالقصاص، ولا يمكن لهم جميعًا أن يجتمعوا عليه، فيُقام السلطان مقام المؤمنين. [3]

2- وقال عز وجل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٤٥﴾ [المائدة]

وجه الدلالة:

أوجب الله تعالى القصاص كذلك في التوراة، فالنفس –إذا قتلت– تقتل بالنفس بشرط العمد والمكافأة، والعين تقلع بالعين، والأذن تؤخذ بالأذن، والسن ينزع بالسن، ومثله الأطراف التي يمكن الاقتصاص منها بدون زيادة، والقصاص كما هو شرع من قبلنا فهو شرع لنا؛ لأنه لم يرد في شرعنا ما يخالفه [4]، وتأييد الشريعة بشريعة أخرى يزيدها قبولًا في النفس، ويدل على أن ذلك الحكم مراد قديم لله تعالى، وأن المصلحة ملازمة له، لا تختلف باختلاف الأقوام والأزمان [5]، ومن أعرض عن تشريع القصاص القائم على العدل والمساواة بين الناس، ولم يحكم به في القضاء، فأولئك هم الظالمون أنفسهم وغيرهم، الذين يتعدون حدود الله، ويضعون الشيء في غير موضعه[6]؛ لأن هذا الإعراض يترتب عليه حتمًا تفضيل أحد الخصمين على الآخر، وهضم حق المفضل عليه وظلمه. [7]

ثانيًا السنة النبوية الشريفة

---

[1] جامع البيان في تأويل القرآن المشهور بتفسير الطبري 357/3، ط/ مؤسسة الرسالة، الأولى، 2000م.

[2] تفسير السعدي 1/ 84.

[3] تفسير القرطبي 2/ 245.

[4] تفسير السعدي 233/1.

[5] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 6/ 216.

[6] التفسير الوسيط للزحيلي 1/ 465.

[7] تفسير القرآن الحكيم أو تفسير المنار، رشيد رضا، 6/ 331، ط/ الهيئة المصرية للكتاب، 1990م.

1- عَنْ أَنَسٍ أَنَّ الرُّبَيِّعَ عَمَّتَهُ كَسَرَتْ ثَنِيَّةَ [1] جَارِيَةٍ فَطَلَبُوا إِلَيْهَا الْعَفْوَ فَأَبَوْا فَعَرَضُوا الْأَرْشَ[2] فَأَبَوْا فَأَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَبَوْا إِلَّا الْقِصَاصَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْقِصَاصِ فَقَالَ أَنَسُ بْنُ النَّضْرِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُكْسَرُ ثَنِيَّةُ الرُّبَيِّعِ لَا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا تُكْسَرُ ثَنِيَّتُهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا أَنَسُ كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ فَرَضِيَ الْقَوْمُ فَعَفَوْا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبَرَّهُ. [3]

والشاهد قوله ﷺ: كتاب الله القصاص، ومعناه: حكم كتاب الله وجوب القصاص [4]، أو فرض الله الذي فرضه على لسان نبيه ﷺ وأنزله من وحيه، وقال بعضهم أراد به قول الله عز وجل { وكتبنا عليهم } إلى قوله { والسن بالسن } [المائدة: 45]. . . [5]،. وفي رواية أخرى القصاص، القصاص [6]، أي ألزمكم القصاص أو آمركم بتأدية القصاص [7].

2- وعن أبي هريرة قال ﷺ: " مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُفْدَى وَإِمَّا أَنْ يُقِيدَ. . " [8].

3- وعن أبي شريح الخزاعي [9]، قال رسول الله ﷺ: " مَنْ أُصِيبَ بِدَمٍ أَوْ خَبَلٍ [10]،فَهُوَ بِالْخِيَارِ بَيْنَ إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِمَّا أَنْ يَقْتَصَّ، أَوْ يَأْخُذَ الْعَقْلَ ، أَوْ يَعْفُوَ، فَإِنْ أَرَادَ رَابِعَةً فَخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، فَإِنْ فَعَلَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ ثُمَّ عَدَا بَعْدُ فَقَتَلَ فَلَهُ النَّارُ.... " [11] أي إما أن يقتص أو يعفو بدون مقابل أو يعفو ويُعطى الدية.

---

(1) الثَّنِيّة واحدة الثَّنايا من السِّن المحكم الثَّنِيّة من الأَضراس، أولُ ما في الفم غيره، وثَنايا الإنسان في فمه الأربعُ التي في مقدم فيه، ثِنْتانِ من فوق، وثِنْتانِ من أَسفل. لسان العرب، 14 /115

(2) الأَرش: دِيَة الجراحَة. تهذيب اللغة، أبو منصـــور الأزهري، 11/ 279. ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، 2001 م.

(3) صحيح البخاري 1636/4، ح 4230.

(4) شرح النووي على مسلم 11/ 163، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثانية. أيضا الديباج على مسلم للسيوطي 4/ 227، ط/ دار ابن عفان، الأولى، 1996. سبل السلام، الصنعاني، 240/3.

(5) سبل السلام، الصنعاني، 240/3.

(6) صحيح مسلم 1302/3، ح1675.

(7) شرح النووي على مسلم 11/ 163.

(8) صحيح البخاري 2522/6، ح6486. صحيح مسلم 988/2، ح1355.

(9) خويلد وُ بن معاوية من بني عدي بن عمرو بن ربيعة، أســلم قبل الفتح وكان معه لواء خزاعة يوم الفتح روى عن النبي ﷺ أحاديث. الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، 7/ 204.

(10) الخَبْل بسكون الباء: فسادُ الأعضاء، يقال رجل خَبِل ومُخْتَبِل: أي من أصيب بقَتْل نفس أو قَطْع عُضو. ويقال بَنُو فلان يُطالبون بِدماء وخَبْل: أي بقطع يَدٍ أو رِجْل. النهاية في غريب الأثر 12/2

(11) مسند أحمد 31/4، ح16422. وضعفه الشيخ الأرنؤوط. سنن الدارمي 1517/3، ح2396، ط/ دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، الأولى، 1412هـ.وضعفه المحقق. سنن الدارقطني، 86/4، ح3147. سنن ابن ماجه 2/ 876، ح 2623، وضعفه الشيخ الألباني.

يتبين مما سبق أن الشريعة أباحت للمجني عليه أو لوليه – وليس للحاكم – العفو عن الجريمة، وهذا العفو قد يكون بدون مقابل، وقد يكون مقابل الدية، ولكن لم يرد أنها تمنع ولي الأمر من معاقبة الجاني بالعقوبات التعزيرية في حالة العفو من المجني عليه أو من وليه. (1)

وفي تشريع القصاص زجر الناس عن العدوان، ومنع الفوضى والظلم في القتل، والقضاء على عادة الأخذ بالثأر (2)، قال تعالى﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩ ﴾[البَقَرَةِ]. ,أي في تشريعه وإقامته حياة متحققة للجماعة، فيزدجر من يريد قتل آخر مخافة أن يُقتص منه، فيحيا الجميع (3)؛ ويترتب على إقامته التشفي وبرد حرارة الغيظ، وإذاقة الجاني ما أذاقه المجني عليه، ولذلك فإنه لا يوجد عقوبة على وجه الأرض من الممكن أن تكون أعدل من القصاص.

3– دليل وجوب إقامة عقوبة الدية

تعريف الدية لغة: هي مصدر وَدَى القاتل القتيل، "يَدِيهِ" "دِيَةً" إذا أعطى وليه المال الذي هو بدل النفس. (4)

تعريف الدية اصطلاحًا: هي المال الواجب بالجناية سواء كانت في نفس أو طرف (5).

أولًا: الكتاب الكريم

مصدر عقوبة الدية قوله تعالى:﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ﴾ [النِّسَاءِ٩٢].

ثانيًا: السنة النبوية الشريفة

وكذلك قوله ﷺ فيما رواه عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو: " إِنَّ قَتِيلَ الْخَطَأِ شِبْهِ الْعَمْدِ، قَتِيلَ السَّوْطِ أَو الْعَصَا، فِيهِ مِائَةٌ، مِنْهَا أَرْبَعُونَ فِي بُطُونِهَا أَوْلَادُهَا. "(6)

والدية عقوبة جنائية لا يتوقف الحكم بها على طلب الأفراد؛ لأنها مقررة جزاء للجريمة، وإذا عفا المجني عليه، جاز تعزير الجاني بعقوبة تعزيرية ملائمة، ولو لم تكن عقوبة لتوقف الحكم بها على طلب المجني عليه، ولما جاز عند العفو أن تحل محلها عقوبة تعزيرية، ولكنها من ناحية أخرى تشبه التعويض في أنها تدخل مال المجني عليه، ولا تدخل خزانة الدولة، ولا يجوز الحكم بها إذا تنازل المجني عليه عنها. (7)

---

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 666/1. العقوبة لأبي زهرة، ص: 45.

(2) الجريمة، لأبي زهرة، ص: 16. التفسير الوسيط للزحيلي 85/1.

(3) تفسير القرطبي 2/ 256.

(4) المصباح المنير 1/ 337.

(5)أسنى المطالب، الأنصاري، 47/4. نهاية المحتاج، الرملي، 315/7.

(6) مسند الإمام أحمد 164/2، ح 6533، وقال الشيخ الأرنؤوط: إسناده صحيح. سنن ابن ماجه 2/ 877، ح2627. سنن النسائي الكبرى 4/ 231، ح 6994، وقال الشيخ الألباني صحيح لغيره.

(7) التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عبد القادر عودة، 1/ 668-669.

وليس للحاكم أو للقاضي أن يُنقص من عقوبة الدية شيئًا أو يزيد في مقدارها، وهي بصفة عامة مائة من الإبل، ودية الصغير كدية الكبير، ودية الضعيف كدية القوي، ودية الوضيع كدية الشريف، ودية المحكوم كدية الحاكم، وهي عقوبة مشتركة بين العمد الذي لا قصاص فيه، وبين شبه العمد وبين الخطأ، ولكن مقدارها ليس واحدًا، فدية العمد وشبه العمد هي الدية المغلظة، ودية الخطأ هي الدية المخففة، والتغليظ والتخفيف لا دخل له في العدد، وإنما يكون في أنواع الإبل وأعمارها [1]، وفي كونها حالة – غير مؤجلة – في دية العمد، بخلاف دية الخطأ فهي مؤجلة في ثلاث سنوات، والواقع أن الأخذ بالمعيار النقدي أضبط وأيسر في عصرنا، ويقدر بألف دينار من الذهب.

4– من يتحمل الدية في الشريعة الإسلامية

– القاعدة العامة أن دية العمد –كعقوبة بدلية عن القصاص – تجب في مال المجني عليه دون غيره سواء كانت الدية عن النفس أو ما دون النفس؛ لأن المتعمد لا يستحق التخفيف أو المعاونة.

– لا تحمل العاقلة دية القتل الخطأ وشبه العمد الذي يقر به الجاني على نفسه، ولا القتل الذي ينكره الجاني، ويصالح المدعي على مال عليه؛ لقول ابن عباس رضي الله عنهما: " لا تحمل العاقلة عمدًا ولا صلحًا ولا اعترافًا ولا ما جنى المملوك " [2]، ولا مخالف له من الصحابة [3].

ولأنّه لو وجب عليهم بإقراره، لوجب بإقرارغيره، ولا يقبل إقرار شخص على غيره، ولأنّه يتّهم في أن يكون متواطئًا مع من يقرّ له، فيأخذ الدّية من عاقلته فيقاسمه إيّاها، ولأنّ بدل الصّلح ثبت بمصالحته واختياره، فلا تحمله العاقلة كالمال الّذي يثبت بالاعتراف. [4]

– والقاعدة العامة أن دية القتل الخطأ وشبه العمد يحملها عاقلة الجاني على اختلاف بين الفقهاء في مقدار ما يمكن أن يتحمله الجاني وحده أو تتحمله العاقلة. [5]

ولا يدخل في العاقلة الإخوة لأم ولا الزوج ولا سائر ذوي الأرحام، ويدخل سائر العصبات كالأخ والعم وابن العم مهما بعدوا كالجد الخامس ومن فوقه؛ لأنهم عصبة يرثون المال إذا لم يكن وارث أقرب، ولا تكلف العاقلة من المال ما يجحف بها ويشق عليها؛ لأنه لزمها من غير جناية على سبيل المواساة للجاني والتخفيف عنه، فلا يخفف عن الجاني بما يشق على غيره ويجحف به. [6]

---

[1] التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عبد القادر عودة، 1/ 669– 671.

[2] السنن الكبرى للبيهقي 8/ 104، ح 16139. وحسنه الشيخ الألباني في إرواء الغليل، 336/7

[3] الاستذكار لابن عبد البر، 8/ 101، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى.

[4] الموسوعة الفقهية الكويتية 29/ 224، ط/ دار الصفوة، مصر، الأولى.

[5] راجع – إن شئت – أقوال الفقهاء في هذه المسألة في الموسوعة الفقهية الكويتية 29/ 223 –224.

[6] التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عبد القادر عودة، 1/ 673.

وتحميل العاقلة الدية يعمل على إعادة روح التعاون والتكافل بين أفراد الأسرة الواحدة، وعلى إعادة ربطهم بعضا ببعض بعد أن فرقت المدنية الحديثة بين الأخ وأخيه وبين أقرب الأقارب في الأسرة الواحدة.

5- الحل المعاصر عند عدم وجود العاقلة للجاني أو كانت له عاقلة فقيرة أو عددها صغير

يجوز أن يكمل ما تعجز عنه العاقلة للجاني أو ينوب عنها بالكامل عند الحاجة، بناء على أن الأساس للعاقلة هو التناصر والتضامن، ما يلي: -

أ-التأمين الإسلامي - التعاوني أو التكافلي- الذي ينص نظامه على تحمل الديات بين المستأمنين.

ب-النقابات والاتحادات التي تقام بين أصحاب المهنة الواحدة، وذلك بعد أن يتضمن نظامها الأساسي تحقيق التعاون في تحمل المغارم.

ج-الصناديق الخاصة التي يكونها العاملون بالجهات الحكومية والعامة والخاصة لتحقيق التكافل والتعاون بينهم. [1]

وإذا عجزت الهيئات والصناديق السابقة التي يرتبط بها الفرد ارتباطًا مباشرًا أو لم تستكمل كل الدية فإنه يمكن أن تسهم أموال الزكاة والوقف والوصايا والتبرعات في تحمل الديات الناتجة عن القتل الخطأ، وإذا تبقى شيء من الدية فأرى أنه ينبغي أن تتحمل الخزانة العامة للدولة (بيت مال المسلمين) بقية الدية بالكامل لما روي عن عمر بن الخطابﷺ: " لَا يُطَلُّ دَمُ مُسْلِمٍ[2]، أي لا يُهدر[3].

6- علة تحميل العاقلة للدية

الأصل في دين الله تعالى أنه لا يتحمل أحد ذنب أحد، وكل نفس ارتكبت جريمة، فعليها وحدها وزرها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾[الأنعام١٦٤].,إلا أن تحميل غير الجاني وزر جريمته في هذه المسألة يُعد استثناء من القاعدة السابقة لتحقيق العدالة والمساواة، ولضمان الحصول على الحقوق، وذلك للأسباب التالية:

- أن تطبيق القاعدة العامة السابقة يترتب عليه أن تُنفذ العقوبة على الأغنياء، وهم قلة، وأن يمتنع تنفيذها على الفقراء، وهو الكثرة، وهكذا تنعدم تحقيق العدالة سواء بين الجناة، أو بين المجني عليهم.

- أن تحميل المتهم وحده بالدية يعني أن معظم المجني عليهم لن يحصوا على الدية؛ لأن أغلب ثروات الأفراد أقل من مقدار الدية الواحدة، وذلك خلافًا لجرائم العمد؛ لأن العقوبة الأصلية هي القصاص، ولا تستبدل بها الدية إلا إذا عفا المجني

---

[1] مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم 145 (16/3) بشأن: العاقلة وتطبيقاتها المعاصرة في تحمل الدية، 30 صفر-5ربيع الأول1426هـ، 9-14 نيسان(إبريل)2005م. -http: //el-wasat. com/portal/News-55536379. html

[2] أثر موقوف على عمر بن الخطاب ﷺ، سنن البيهقي الكبرى 8/ 124، ح 16227. وفي كل أسانيده مقال. انظر أيضا معرفة السنن للبيهقي، 264/6، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[3]تاج العروس من جواهر القاموس، 378/29.

عليه أو وليه عن القصاص، ولا يعفو أحدهم عن القصاص إلا إذا كان ضامنًا الحصول على الدية، وإذا قبلها ولم يكن مال المجني عليه كافيا لسداد الدية، فذلك اختيار المجني عليه أو وليه، وليس لأحدهما أن يتضرر من اختياره.

– تحمل العاقلة الدية في جرائم الخطأ وفي شبه العمد وهو ملحق بالخطأ، وأساس جرائم الخطأ هو الإهمال وعدم الاحتياط، وهذا سببهما سوء التوجيه وسوء التربية غالبًا، والفرد ينقل دائمًا عن أسرته ويتشبه بأقاربه، فيكون الإهمال وعدم الاحتياط ميراث أسرة، وكذلك ميراث بيئة وجماعة محيطة بها، فوجب عليهم جميعًا أن يتحملوا نتيجة خطأ أحد أفرادها.

– تحميل العاقلة أولًا ثم الجماعة ثانيًا نتيجة خطأ الجاني يحقق التعاون والتناصر المستمر بين الأفراد، وأن يشعر بعضهم باحتياجات البعض الآخر.

– الحكم بالدية على العاقلة ليس فيها ظلم لهم؛ لأن الجاني الذي تحمل عنه العاقلة اليوم دية جريمته، مُلزَم بأن يتحمل غدًا بنصيب من الدية المقررة لجريمة غيره من أفراد العاقلة. [1]

---

[1] انظر فيما سبق التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، المستشار عبد القادر عودة، 1/674-676.

المطلب الثالث: نظرة سريعة في فلسفة العقوبات الشرعية في الإسلام

الفرع الأول: بعض حكمة إقامة الحدود والقصاص.

من الملاحظ أن عقوبة السجن هي صلب العقوبات الوضعية، وهي العقوبة الأساسية في كافة الجرائم على اختلاف صورها وأشكالها مثل جرائم القتل أو الجرح أو السرقة أو الزنا أو شرب الخمر، بينما لا تعتبر الشريعة السجن عقوبة على أي جريمة من جرائم الحدود أو القصاص، حيث حكم الله تعالى بعقوبات أخرى محددة يحرم تبديلها[1]،وإنما السجن أو الحبس نوع من أنواع التعزير الذي فوض الشرعُ الحاكم في تقديره تبعًا لأحوال الجاني وصفات الجريمة،وإليك على سبيل المثال شيئًا من الحكمة التي تترتب على إقامة الحدود والقصاص والدية والتي تنتفي عند استبدالها بالسجن:

1- التطهير: حيث فرض الله تعالى الحدود في الإسلام تطهيرًا للذنوب

فعن عبادة بن الصامت[2]ﷺ، قال ﷺ: بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللَّهُ فَهُوَ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ. " [3]

وعن علي بن أبي طالب قال ﷺ: " مَنْ أَصَابَ حَدًّا فَعُجِّلَ عُقُوبَتَهُ فِي الدُّنْيَا فَاللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُثَنِّيَ عَلَى عَبْدِهِ الْعُقُوبَةَ فِي الآخِرَةِ... "[4]

والذي يطبق عليه عقوبة بخلاف العقوبة الشرعية، لا يصيبه التطهير الذي ذكره الرسول ﷺ؛ لأن هذا التطهير أو غفران الذنوب حق من حقوق الله تعالى، ، ولا يكون ذلك إلا الطرق التي يشرعها المولى ﷻ. [5]

2- خلق الحاجز النفسي الحائل دون الإقدام على الجريمة بتشريع العقوبة الأعلى للجريمة

---

(1) ولذلك نص مشروع الدستور الإسلامي المقدم من الأزهر عام 1978م في المادة (71) على " توقيع عقوبات الحدود الشرعية في جرائم الزنا والقذف والسرقة والحرابة وشرب الخمر والردة"، وفي المادة (79) على أن "الجلد هو العقوبة الأساسية في التعزيرات والحبس محظور إلا في جرائم معدودة ولمدة محددة يبينها القاضي". انظر مشروع الدستور الإسلامي الذي وضعه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر تنفيذا لتوصية المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد بالقاهرة في شهر ذي القعدة سنة 1397 هـ – أكتوبر 1977 .

(2) شهد بدرا والمشاهد كلها بعد بدر، وكان أحد النقباء بالعقبة، وروى عن النبي ﷺكثيرا من الأحاديث. الإصابة في تمييز الصحابة، 624/3.

(3) صحيح البخاري 15/1، ح18.

(4) المستدرك للحاكم 1/ 48، ح13. صححه الذهبي في التلخيص. سنن الترمذي 5/ 16، ح 2626، وقد حكم عليه الشيخ الألباني بالضعف.

(5) وجوب تطبيق الحدود الشـرعية للشـيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص: 33 وما بعدها، ط/ مكتبة ابن تيمية، الثانية، 1404 هـ. .

وهذا يجعل العقوبة الشديدة مستحضرة في ذهن من يريد فعل الجريمة، فيردعه خوفه من شدة العقوبة [1]، وفي نفس الوقت كثيرًا ما تسقط العقوبة كلية لوجود شبهات مسقطة، أو سبب عفو المجني عليه أو الأولياء، لكن العازم على الجريمة يفكر في العقوبة الأصلية لشدتها، ولا يتذكر غالبًا شيئا من الاستثناء، وأما عندما يعلم أن عقوبته السجن في أغلب الجرائم حتى عند القتل، وأنه نادرًا ما تطبق عقوبة الإعدام، فإن ذلك لا يخلق حاجزًا أو حائلًا نفسيًا لمن يريد ارتكاب الجريمة. [2]

3- خلق الحاجز النفسي الحائل دون الإقدام على الجريمة بإشهار العقوبة

حرصت الشريعة على إشهار العقوبة ردعًا لكل من تسول له نفسه لارتكابها، وقتّلا للجريمة في مهدها،

قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٢﴾ [النُّورِ].

وذلك بخلاف السجون المحاطة بالأسوار التي لا يعلم ما بداخلها، ولا ما يحدث فيها أغلب الخلق.

4- إحياء النفوس بالقصاص

جعل أحكم الحاكمين سبحانه وتعالى الحياة في إقامة القصاص، قال تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩﴾[البَقَرَةِ]. ، وذلك من أكثر من وجه:

الوجه الأول: كما قيل قديمًا " القتل أنفى للقتل "

فكل من يريد أن يقتل، سيذكر أنه سيُقتل، فيترك القتل فيحيا، ويحيا من أراد قتله، وكذلك إذا رؤي القاتل مقتولًا، يرتدع بذلك غيره، فيحيا خلق كثير، ولو كانت عقوبة القاتل أي عقوبة غير القتل، لكانت العقوبة غير رادعة، فيُكْثِر السفهاء من القتل، ويؤكد ذلك قلة عدد المجرمين، وقلة الجرائم، والأمن والأمان الذي يعيشه أي مجتمع يطبق الشريعة، بخلاف عقوبة السجن الذي يعود أغلب المسجونين إليه مرة بعد مرة بسبب نفس الجريمة، وكل فترة تُبنى سجون جديدة؛ بسبب زيادة عدد المجرمين والجرائم.

الوجه الثاني: لا يقتل بالقصاص إلا القاتل

وفي هذا القضاء على ما يقع في بعض المناطق الآن، وكما كان يحدث في الجاهلية قديمًا، وهو أنه يُقتل غير القاتل، أنه إذا كان القاتل وضيعا، فإنه لا يُقتل به، ويُقتل من هو مكافئ للقتيل، أو تُقتل أكثر من نفس في مقابل من قُتل، قال تعالى:

---

(1) يقول الفيلسوف جيريمي بنتام المفكر الاجتماعي الإنجليزي في كتابه أصول الشرائع: " إن القاعدة الأولى هي أنه ينبغي أن يزيد ألم العقوبة على مزية الجريمة ".

(2) التحصين ضد الجريمة في الشريعة الإسلامية، د. محمد محروس المدرس الأعظمي، ص: 29، بحث مقدم إلى الحلقة الدراسية في وزارة الداخلية العراقية.

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى } [البقرة: 178]، أي لا تجاوزوا بالقتل إلى غيره ممن لم يقتل، فإنه حرام عليكم أن تقتلوا بقتيلكم غيرَ قاتله. [1]

الوجه الثالث: شفاء غيظ الأولياء وإرضاؤهم

شرع القصاص من الجاني، ولا يوجد ما يمنع أن يشهد ولي الدم إقامة القصاص، فلا تندفع النفوس للانتقام، ويظل القتل المتبادل لعشرات السنين. [2]

الفرع الثاني: تطبيق العقوبات الشرعية يرتبط بافتراض نقاوة الإنسان الفطرية.

تسعى الشريعة إلى تقرير إنسانية الإنسان، ونقاوته الفطرية التي خلقها الله تعالى عليها.

فعن أبي هريرة ﷺ قال ﷺ: " مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ. " [3]، وتعمل كذلك على خلق المواطن الصالح، والنفسية التي ترفض بنفسها الاستمرار في الرزيلة، واتخذت لتحقيق هذا الهدف أساليب متعددة، ومنها:

أولًا: درء الحدود بالشبهات

والحدود عموما هي العقوبات المقدرة، فيدخل تحت الحدود العقوبات المقدرة لجرائم الحدود، والعقوبات المقدرة لجرائم القصاص والدية [4]، وأصل هذه القاعدة العظيمة يرجع إلى أثر روي عن كثير من الصحابة وهو: " ادرأوا الْحُدُود بِالشُّبُهَاتِ "[5]. ويستدل على ذلك ببعض الآثار وبالإجماع:

الأثار:

فعَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها: ادْرَؤُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا، فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ. [6]

---

(1) تفسير الطبري 3/ 357.

(2) في هذا المعنى مقاصد الشريعة الإسلامية، د. يوسف الشمبيلي، ص: 43-44، دروس ألقيت في المركز الإسلامي بواشنطن.

(3) صحيح البخاري 456/1، ح1292. صحيح مسلم 2047/4، ح2658.

(4) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، ط/ دار الكاتب العربي، بيروت. 1/ 207.

(5) موقوف على بعض الصحابة انظر سنن البيهقي الصغرى 263/7، ح3313. أيضا كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني 1/ 73، مؤسسة الرسالة. نصب الراية للزيلعي 3/ 333، ط/ دار الحديث، مصر.

(6) مصنف ابن أبي شيبة 5/ 512، ح 28502، ط/ مكتبة الرشد، الرياض. سنن البيهقي الكبرى 8/ 238، ح 238. وهو روي مرفوعا وموقوفا، والموقوف أصح.

وعن عمر بن الخطاب ﷺ: " لَئِنْ أُعَطِّلَ الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُقِيمَهَا بِالشُّبُهَاتِ " [1]

وقال علي ﷺ: " إِذَا بَلَغَ فِي الْحُدُودِ لَعَلَّ وَعَسَى فَالْحَدُّ مُعَطَّلٌ. "[2]

الإجماع:

وقال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن الحدود تدرأ بالشبه. [3]

فالحدّ، عقوبة من العقوبات التي توقع ضررًا في جسد الجاني وسمعته، ولا يحل استباحة أحد، أو إيلامه إلا بالحق، ولا يثبت هذا الحق إلاّ بالدليل الذي لا يتطرق إليه ارتياب، فإذا تطرق إليه الشكّ كان ذلك مانعًا من اليقين الذي تُبنى عليه الأحكام، ومن أجل هذا كانت التهم والشكوك لا عبرة لها ولا اعتداد بها لأنها مظنة الخطأ. [4]

ويظهر درء الحدود بأدنى شبهة فيما ذهب إليه أبو حنيفة والشافعي وأحمد، في أنه إذا أحبلت امرأة لا زوج لها، تُسأل فإن ادعت أنها أكرهت أو وطئت بشبهة أو لم تعترف بالزنا، لم تحد، ولا تكلف إثبات ما تدعيه من حدوث الإكراه أو غيره ؛ لأن الحدود تسقط بالشبهات [5]، والقرائن ليست دليلًا قاطعًا في الحدود، وهي مبنية على الشبهة، والحدود تدرأ بالشبهات. [6]

واستدلوا بما روى أن امرأة رفعت إلى عمر بن الخطابﷺ وقد زنيت،فسألها عمرﷺ فقالت"كُنْتُ امْرَأَةً ثَقِيلَةَ الرَّأْسِ، وَكَانَ اللَّهُ يَرْزُقُنِي مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ، فَصَلَّيْتُ لَيْلَةً ثُمَّ نِمْتُ، فَوَاللَّهِ مَا أَيْقَظَنِي إِلَّا الرَّجُلُ قَدْ رَكِبَنِي، فَرَأَيْتُ إِلَيْهِ مُقْفِيًا مَا أَدْرِي مَنْ هُوَ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ." فدرأ عنها الحد. [7]

وروى عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه أتي بامرأة حامل فادعت أنها أكرهت فقال: خل سبيلها. [8]

وهذه القاعدة تؤكد أن إفلات مجرم من إقامة الحد عليه، خير من معاقبة بريء، والمجرم قد يتوب، وإذا أصر على تكرار جريمته، سيقع لا محالة في المرة القادمة، ولكن لا يزول أثر معاقبة البريء، وقد يدفعه ذلك إلى صف المجرمين.

ولو ثبت أمر الزنا بشهادة أربعة شهود، يرى الحنفية أنه يلزمهم البدء بالرجم، ويجبرهم الإمام على ذلك، فإن امتنعوا عن الرجم، يسقط الحد عن المشهود عليهم؛ لأن ذلك دليل على رجوعهم في أقوالهم، فالشاهد قد يتجاسر على

---

(1) مصنف ابن أبي شيبة 511/5، ح 28493.

(2)مصنف عبد الرزاق الصنعاني 7/ 425، ح 13727. وضعف إسناده الشيخ صالح آل الشيخ في التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل 128/1.

(3) المغني لابن قدامة، 57/9.

(4) العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في ضوءِ الفِكْر الإسلامي المعاصر، د. محمد أحمد عبد الغني، ص: 436. رسالة دكتوراه

(5) المغني لابن قدامة 79/9.

(6)وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي، د. عبد المطلب عبد الرازق حمدان، ص: 249، طبعة 1424هـ بدون دار نشر.

(7) مصنف ابن أبي شيبة، 5/ 512، ح 28501

(8) المغني لابن قدامة 79/9.

أداء الشهادة، ثم يستعظم مباشرة الرجم، فتكون شبهة تدرأ الحد [1]، ويؤيده ما رواه ابن أبي شيبة:"أَنَّ عَلِيًّا كَانَ إِذَا شَهِدَ عِنْدَهُ الشُّهُودُ عَلَى الزِّنَا أَمَرَ الشُّهُودَ أَنْ يَرْجُمُوا". [2]

وحتى من أقر بأنه أتى حدًا من الحدود ولم يفسره ،لا يطالب بالتفسير، ولا يقام عليه الحد؛ وذلك لما روى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ، قَالَ: وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ. قَالَ: وَحَضَرَتْ الصَّلَاةُ فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ الصَّلَاةَ قَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْ فِيَّ كِتَابَ اللَّهِ، قَالَ: أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا قَالَ نَعَمْ قَالَ: فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ أَوْ قَالَ حَدَّكَ. [3]

ووجه الدلالة أنه لما أقر الرجل عند النبيﷺبأنه أصاب حدًا ، ولم يبين الحدَّ ، ولم يكشفه النبيﷺعنه ولا استفسره ﷺ؛ فدل على أن الكشف عن الحدود لا يحل فإن الستر أولى . وكأنه ﷺرأى أن الكشف عن ذلك ضرب من التجسس المنهي عنه فلذلك أضرب عنه وجعلها شبهة درأ بها الحد.. وجائز أن يكون الرجل ظن أن الذي أصاب حدًا وليس بحد فيكون ذلك مما يكفر بالوضوء والصلاة ، ولما لم تجز إقامة الحدود بالكناية دون الإفصاح وجب ألا يكشف السلطان عليه ؛ لأن الحدود لا تقام بالشبهات بل تدرأ بها ، وهذا يوجب على المرء أن يستر على نفسه إذا واقع ذنبًا ولا يخبر به أحدًا لعلَّ الله تعالى أن يستره عليه. [4]

ثانيًا: لا يجب الحد بالاستفاضة

لا يجب الحد بالاستفاضة، أي بإذا اشتهر وشاع عن الرجل أو المرأة الاتهام بالفاحشة، ولكن بدون بينة أو أقرار.

ففي رواية عن امرأة اتهمت بالزنا، قال ﷺ: " لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ لَرَجَمْتُ فُلَانَةَ قَدْ ظَهَرَ مِنْهَا الرِّيبَةُ فِي هَيْئَتِهَا، ومَنْطِقِهِا وَمَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا." [5] وعلق على الحديث ابن حجر فقال ما نصه: " ولم أقف على اسم المرأة المذكورة فكأنهم تعمدوا إبهامها سترا عليها ، قال المهلب : فيه أن الحد لا يجب على أحد بغير بينة أو إقرار ولو كان متهما بالفاحشة ، وقال النووي : معنى تظهر السوء أنه اشتهر عنها وشاع ولكن لم تقم البينة عليها بذلك ولا اعترفت ، فدل على أن الحد لا يجب بالاستفاضة.. " [6]

ثالثًا: جواز تلقين المتهم الرجوع عن إقراره فيما يتعلق بحدود الله تعالى

---

[1] البحر الرائق لابن نجيم، 8/5. شرح فتح القدير، كمال الدين السيواسي، 225/5 .

[2] مصنف ابن أبي شيبة، 544/5، ح 28817 .

[3] صحيح البخاري 2501/6، ح6437. صحيح مسلم 2117/4، ح2764 .

[4] شرح صحيح البخاري لابن بطال ، 444/8، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، الثانية، 1423هـ . فتح الباري شرح صحيح البخاري 12/ 134 .

[5] سنن ابن ماجه، 855/2، ح 2559، قال الشيخ الألباني : صحيح وشطره الأول متفق عليه، في البخاري: 2034/5، 5004، وفي مسلم: 1135/2، ح1497.

[6] فتح الباري شرح صحيح البخاري، 181/12.

وفي نفس سياق تحقيق هدف الشريعة السابق، هو تقرير إنسانية الإنسان، ونقاوته الفطرية، وخلق المواطن الصالح، والنفسية التي ترفض بنفسها الاستمرار في الرزيلة، وردت الكثير من النصوص التي تحض الجاني المقر بجريمته على العدول عن هذا الإقرار، والتوبة بينه وبين الله تعالى.

والعدول عن الإقرار– وهو الدليل الوحيد– يُعد شبهة في عدم صحة الإقرار، فيُدرأ عنه الحد، ومن أشهر هذه الأدلة:

– أن الرسول ﷺ قال لماعز لما جاءه معترفًا بالزنا: " لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ غَمَزْتَ أَوْ نَظَرْتَ ". [(1)] ولما جاءته الغامدية معترفة بالزنا، أعرض عنها، وردها مرتين، حتى قالت أنها حبلى من الزنا [(2)].

– وعن الشعبي قال : جيء بشراحة الهمدانية إلى علي بن أبي طالب ﷺ ، ولها زوج غائب بالشام، وهي حبلى من الزنا، واعترفت به، فقال لها : "وَيْلَكِ لَعَلَّ رَجُلًا وَقَعَ عَلَيْكِ وَأَنْتِ نَائِمَةٌ، قَالَتْ: لَا، قَالَ: لَعَلَّكِ اسْتَكْرَهَكِ، قَالَتْ: لَا، قَالَ: لَعَلَّ زَوْجَكِ مِنْ عَدُوِّنَا هَذَا أَتَاكِ، فَأَنْتِ تَكْرَهِينَ أَنْ تَدُلِّي عَلَيْهِ، يُلَقِّنُهَا لَعَلَّهَا تَقُولُ: نَعَمْ." [(3)]

– وجيء بسارق لرسول الله ﷺ معترفا بالسرقة فقال ﷺ : " ... مَا إِخَالُهُ سَرَقَ "[(4)]

– وعَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، قَالَ: أُتِيَ بِرَجُلٍ سَرَقَ، فَقَالَ: " أَسَرَقْتَ؟ قُلْ: وَجَدْتُهُ، قَالَ: وَجَدْتُهُ، فَخَلَّى سَبِيلَهُ." [(5)]

وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال: اطردوا المعترفين[(6)]، يعني المعترفين بالحدود.

وعَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، " أَنَّهُ أُتِيَ بِجَارِيَةٍ سَوْدَاءَ سَرَقَتْ، فَقَالَ لَهَا: سَرَقْتِ؟ قُولِي: لَا، فَقَالَتْ: لَا، فَخَلَّى عَنْهَا. [(7)]

وروي عن عمر ﷺ أيضًا أنه أتي برجل فسأله :"أَسَرَقْتَ؟ قُلْ: لَا , فَقَالَ: لَا، فَتَرَكَهُ وَلَمْ يَقْطَعْهُ[(8)]، وروي مثل ذلك عن أبي بكر الصديق[(9)]وأبي هريرة[(10)] رضي الله عنهما.

[(1)] صحيح البخاري 2502/6، ح6438.

[(2)] صحيح مسلم 1323/3، ح1695. مسند أحمد 38/ 38، ح 22999

[(3)]سنن البيهقي الكبرى، 220/8، ح 16740. أيضا مصنف عبد الرزاق الصنعاني، 326/7، ح13350.مسند أحمد 376/2، ح 1190، وصححه الشيخ الأرنؤوط، وقال رجاله ثقات رجال الشيخين، غير رجل واحد فمن رجال مسلم.

[(4)] سنن البيهقي الكبرى 8/ 271، ح 17031. المستدرك للحاكم 4/ 422، ح 8150. سنن الدارقطني، 98/4، ح 3164.

[(5)]مصنف ابن أبي شيبة 519/5، ح 28575.

[(6)]سنن البيهقي الكبرى، 276/8، ح17056.

[(7)]سنن البيهقي الكبرى، 276/8، ح17055.

[(8)]مصنف عبد الرزاق الصنعاني 224/10، ح18920.

[(9)]مصنف ابن أبي شيبة 520/5، ح 28580.

[(10)]مصنف ابن أبي شيبة 520/5، ح 28576.

وهذا التصريح بأن يطلب من السارق أن يقول: لا، لم أسرق، هو تلقين الجاهل الذي يعترف، وهو لا يدري ما يراد به من قطع أو عقوبة، وأما ما سبق من تعريض، مثل قوله ﷺ : لعلك قبلت..، أو ما إخاله سرق ..، فهو التلقين لمن يعرف الحد، وما يلزمه من عقوبة . [1]

ولذلك فإنه يُستحب للقاضي أن يعرض للمقر بجريمته بالرجوع عن الإقرار، إذا لم يكن هناك دليل إلا الإقرار. [2] ، وكان إقراره على نفسه بما يوجب العقوبة لحقوق الله تعالى فيقول للزاني : لعلك لمست ، أو فاخذت ، وللسارق : لعلك أخذت عن غير حرز ، أو اختلسته ، أو خنت ، ونحو ذلك... أما ما كان من حقوق العباد ، مالًا ، أو عقوبة ، فلا يجوز فيه التلقين. [3]

قال الكاساني: " يستحب للإمام تلقين المقر الرجوع بقوله: لعلك لمستها أو قبلتها كما لقن رسول الله ﷺماعزًا وكما لقن ﷺالسارق والسارقة بقولهﷺ "ما إخاله سرق أو أسرقت، قولي لا،" لو لم يكن محتملًا للرجوع لم يكن للتلقين معنى وفائدة، فكان التلقين منه ﷺاحتيالًا للدرء لأنه أمرنا به بقوله ﷺ "ادرءوا الحدود بالشبهات" وكذلك الرجوع عن الإقرار بالسرقة والشرب لأن الحد الواجب بهما حق الله – سبحانه وتعالى – خالصًا فيصح الرجوع عن الإقرار بهما إلا أن في السرقة يصح الرجوع في حق القطع لا في حق المال لأن القطع حق الله تعالى – عز شأنه – على الخلوص فيصح الرجوع عنه، فأما المال فحق العبد فلا يصح الرجوع فيه....." [4]

وقال ابن قدامة: " ويستحب للإمام، أو الحاكم، الذي يثبت عنده الحد بالإقرار، التعريض له بالرجوع إذا تم، والوقوف عن إتمامه إذا لم يتم.... ولا بأس أن يعرض بعض الحاضرين له بالرجوع أو بأن لا يقر....وروي عن بعض السلف أنه قال: لا يقطع ظريف، يعني به أنه إذا قامت عليه بينة، ادعى شبهة تدفع عنه القطع، فلا يقطع، ويكره لمن علم، أن يحثه على الإقرار [5]

واشترط بعض أهل العلم لقبول رجوع المقر بالحد توبته. قال ابن تيمية: " والعقوبات التي تقام من حدٍ أو تعزيرٍ إما أن يثبت سببها بالبينة مثل قيام البينة بأنه زنى أو سرق أو شرب، فهذا إذا أظهر التوبة لم يوثق بها ولو درئ الحد بإظهار هذا لم يقم حد، فإنه كل من تقام عليه البينة يقول قد تبت، وإن كان تائبًا في الباطن كان الحد مكفرًا وكان مأجورًا على صبره وأما إذا جاء هو بنفسه فاعترف وجاء تائبًا فهذا لا يجب أن يقام عليه الحد في ظاهر مذهب أحمد نص عليه في غير موضع..." [6]

رابعًا: إحاطة بعض الجرائم بوسائل إثبات شديدة يصعب تحققها.

---

[1] في هذا المعنى: شرح صحيح البخاري لابن بطال، 445/8- 446.

[2] الهداية شرح بداية المبتدي، أبو الحسن الرشداني المرغياني، 96/2، ط/ المكتبة الإسلامية. شرح فتح القدير، كمال الدين السيواسي، 5/ 223، ط/ دار الفكر، بيروت،

[3] شرح السنة للإمام البغوي 293/10، ط/ المكتب الإسلامي، دمشق، الثانية، 1403هـ.

[4] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر الكاساني الحنفي، 233/7، ط/ دار الكتب العلمية، الثانية، 1406هـ..

[5] المغني لابن قدامة، 80/9

[6] مجموع الفتاوى، 31/16.

- **تضييق الشرع دائرة حالات الزنا التي يقام فيها الحد.**

ومن ناحية أخرى لتحقيق هدف الشريعة السابق، وخلق المواطن الصالح، والنفسية التي ترفض بنفسها الاستمرار في الرزيلة، نجد أن الشريعة أحاطت بعض الجرائم بوسائل إثبات عسيرة جدا، وعلى سبيل المثال، جريمة الزنا، وهي من أخطر الجرائم، اشترطت الشريعة أن يشهد أربعة رجال عدول بمشاهدة عملية الجماع نفسها في فعل الزنا، وبشرط ألا تتخالف شهادتهم، وهو أمر يكاد يكون مستحيلًا، وإذا شهد ثلاثة برؤية هذه العملية، وتراجع الرابع، يُجلد الثلاثة بجريمة القذف، وتنقلب المسألة حدًا على الشهود بدلًا من المشهود عليهم، ويتبقى الإقرار كسبب لتطبيق تلك العقوبة

وذلك لأن هذه الجريمة الأصل فيها أن تكون في الخفاء، ويندر أن يطلع عليها أحد، فلزم التشدد في إثباتها حتى لا يُرمى بها البريء، وكون جريمة كهذه يراها أربعة، يعني أن المستور المخفي، أصر عليه صاحبه وتكرر منه مرات ومرات؛ حتى صار ظاهرًا مكشوفًا، فحق عليه العقوبات ليتطهر الجو العام من إشاعة الفاحشة، هذا من جانب، ولكن من جانب آخر فإن هذا التشدد في الإثبات يرتبط بأن الإسلام كما هو شرائع يطبقها القضاء، فهو دين يعمل على إصلاح النفوس، ويسهل للعاصي التوبة والرجوع عن الجريمة ما دامت لم تُعلن ولم تكشف. [1]

- **تضييق الشرع دائرة حالات السرقة التي يقام فيها الحد.**

ضيق الشرع دائرة السرقات التي تقطع فيها الأيدي ما أمكن، لدرجة أننا نبحث عن السرقة التي تنطبق عليها الشروط فلا نجد إلا أحوالًا نادرة، فلا تتحقق هذه الجريمة إلا إذا توافرت أركان أربعة، لكل ركن من هذه الأركان شروط معينة، إذا تخلف أي شرط من هذه الشروط، فلا قطع على السارق ويعذر، ومع ندرة القطع، يكون فيه الترويع للسارقين ما يحفظ أمن الآمنين، وإليك هذه الأركان باختصار:

– الركن الأول: المسروق، وهو المال الذي أُخذ خفية من حرز مثله، وقد أُشترط فيه شروط كثيرة منها ما يتعلق بصفته، ومنها ما يتعلق بمقداره، ومنها ما يتعلق بالمكان الذي سُرق منه، وأهمها أن يكون مالًا متقومًا أي له قيمة يضمنها من يتلفه، فلو سُرق ما لا قيمة له في نظر الشرع كالخنزير والخمر والميتة وآلات اللهو والكتب المحرمة فلا قطع عليه، وأن يكون المسروق نصابًا معينًا، وأن يكون المسروق مملوكًا للغير، وأن يكون المسروق محرزًا بحرز[2] مثله.

– الركن الثاني: الأخذ (السرقة) ، وأُشترط فيه أن يكون الأخذ تامًا، وهو أن يُخرج السارق الشيء المسروق من حرزه المعد لحفظه، وأن يخرج السارق الشيء المسروق من حيازة المسروق منه، وأن يدخل الشيء المسروق في حيازة السارق، ولو تخلف أحد هذه الشروط، كان الأخذ غير تام، وبالتالي تكون عقوبة الفاعل التعزير لا القطع.

–الركن الثالث: السارق، ويُشترط فيه البلوغ والعقل والاختيار والعلم بالتحريم وأن يكون ملتزمًا للأحكام [3]وألا يكون له شبهة في المال المسروق كسرقة أحد الأصول من الفرع أو عكسه، وسرقة أحد الزوجين من الآخر، أو السرقة في المجاعة أو السرقة من المال المشترك بين السارق والمسروق منه.

---

[1] الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: الجريمة، أبو زهرة، ص: 58-59. ط/ دار الفكر العربي، 1998م.

[2]هو ما نصب عادة لحفظ أموال الناس كالدار والحانوت والخيمة والشخص، الموسوعة الفقهية الكويتية، 17/ 172، ط/ دار السلاسل، الكويت.

[3]فلا قطع على حربي لعدم التزامه.

-الركن الرابع: المسروق منه ، ويُشترط فيه شروط أهمها أن يأتي هو أو وكيله فيدعي السرقة، فلا يُقطع السارق إن اعترف أو قامت البينة حتى يأتي مالك المسروق أو وكيله فيدعي أمام القضاء. (1)

خامسًا: تشريع العفو جنبًا إلى جنب مع التمكين الكامل للمجني عليه أو لأوليائه من القصاص.

قال تعالى :

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ **بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾[المَائِدَةِ٤٥].**

وقال عز وجل:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَىۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌۗ﴾[البَقَرَة ١٧٨]

تشريع العفو، والحض عليه، جنبًا إلى جنب مع تمكين المجني عليه أو أوليائه من القصاص، يؤدي غالبًا إلى شفاء غيظهم، وكثيرًا ما يحصل العفو بسبب هذا التمكين؛ لأنهم أحسوا بكمال القدرة بحكم الشرع، فيكون عفوهم عن عزة ومقدرة، لا عن ذلة وضعف [2]، وفي ذلك ما لا يخفى من نشر روح التسامح إلى أقصى درجة، والسعي إلى تأليف القلوب ابتغاء الأجر عند المولى سبحانه وتعالى، والعمل على قطع دابر الفتن، وخلق المواطن الصالح الذي يشعر بآثار العفو الذي شرعه الله تعالى في حفظ حياته، وحفظ بدنه من القصاص، ويظل من عُفي عنه طيلة حياته يدين بحياته أو بجارحه من جواره لصاحب القصاص الذي عفا عنه.

ورجح أهل العلم أن العفو عن القصاص هو الأفضل للمجني عليه أو لأوليائه، لما ورد في ذلك من أجر عظيم عند الله تعالى[3].

فعن أبي الدرداء ، قال: قال ﷺ: " مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصَابُ بِشَيْءٍ فِي جَسَدِهِ، فَيَتَصَدَّقُ بِهِ، إِلَّا رَفَعَهُ اللهُ بِهِ دَرَجَةً، وَحَطَّ عَنْهُ بِهَا خَطِيئَةً. . " [4]

وعن أبي هريرة ، قال: قال ﷺ: ". . . مَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلاَّ عِزًّا. . "[5]

---

[1] لاحظ فيما سبق: اللآلِيء الحسان في فقه بعض آيات الأحكام ، لجنة من أساتذة قسم الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة، ص: 307-315، ط/ مطبعة الأخوة الشقاء، الأولى، 1417هـ.

[2] الجريمة لأبي زهرة ص: 82-83. آثار تطبيق الشريعة الإسلامية في منع الجريمة ص: 173-174.

[3] نيل الأوطار للشوكاني، 7/ 178.

[4] مسند أحمد 448/6، ح27574. وقال الشيخ الأرنؤوط المرفوع منه صحيح لغيره.

[5] صحيح مسلم 2001/4، ح2588.

ولم يحض الإسلام صاحب القصاص على العفو فقط، بل إن الإسلام يحث الحاكم كذلك على ترغيب المجني عليه بالعفو [1]، فعن أنس ﷺ: " مَا رُفِعَ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ أَمْرٌ فِيهِ الْقِصَاصُ، إِلَّا أَمَرَ فِيهِ بِالْعَفْوِ. "[2].

ولكن يُشترط ألا يحصل بالعفو ضرر، كأن يكون الجاني معروفًا بالجناية والظلم والإفساد، فالأصلح في مثل هذه الحال القصاص.

ولهذا قيد الله تعالى العفو بالإصلاح، فقال ﷻ: { فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ} [الشورى: 40]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: " الاستيفاء عدل، والعفو إحسان، والإحسان هنا أفضل، لكن هذا الإحسان لا يكون إحسانًا إلا بعد العدل، وهو أن لا يحصل بالعفو ضررٌ، فإذا حصل منه ضرر، كان ظلمًا من العافي، إما لنفسه، وإما لغيره، فلا يشرع. [3]

سادسًا: لا يجوز أن يكون السبيل إلى تحقيق العقوبة نشر التجسس بين الناس.

قال تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَ لَا تَجَسَّسُواْ﴾[الحُجُرَاتِ١٢].

مضرة التجسس أشد من مضرة الجريمة ذاتها، ، فالجريمة التي في السر، مآلها الذبول من تلقاء نفسها، بينما التجسس يضر بالجماعة، ويخشى كل إنسان من أخيه، ويفتح باب الكيد والكذب. [4]

وعن زيد بن أسلم [5]، قال الرسول ﷺ: " ...أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ آنَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهُوا عَنْ حُدُودِ اللَّهِ، مَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ شَيْئًا، فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِي لَنَا صَفْحَتَهُ نُقِمْ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. " [6]

فإذا حض الرسول ﷺ من يرتكب معصية أو جريمة في السر ألا يفضح نفسه وأن يستتر بستر الله تعالى، وألا يأتي الحاكم فيخبره ويقر بها، فإنه من باب أولى لا ينبغي للحاكم أن يتعقب تلك الجرائم المستترة غير المعلنة.

---

[1] شرح السنة للإمام البغوي، 10/ 161 ط/ المكتب الإسلامي، دمشق.

[2] مسند أحمد 213/3، ح13243. وقال المحقق إسناده قوي. سنن أبي داود 169/4، ح 4497. صححه الشيخ الألباني. سـنن النسـائي (المجتبى)، 37/8، ح4784، ط/ مكتب المطبوعات الإسـلامية، حلب، الثانية، 1406هـ، وصححه الشيخ الألباني. سنن ابن ماجه 898/2، ح 2692. .

[3] جامع المسائل لابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس 6/ 38. ، ط/ دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الأولى، 1422هـ.

[4] العقوبة في الفقه الإسلامي لأبي زهرة، ص: 226.

[5] زيد بن أسلم بن ثعلبة بن عدي بن العجلان، ذُكر فيمن شهد بدرا. الإصابة 2/ 591.

[6] سبق تخريجه.

وكذلك عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: " مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا. . " [1] فهو يدلُّ على أنَّ الإنكارَ متعلِّقٌ بالرُّؤية، فلو كان مستورًا فلم يره، ولكن علم به، فالمنصوصُ عن أحمد في أكثر الروايات أنَّه لا يعرِضُ له، وأنه لا يفتِّش على ما استراب به. [2]

وقال بِلَالَ بْنَ سَعْدٍ [3]: " إِنَّ الْمَعْصِيَةَ إِذَا خَفِيَتْ لَمْ تَضُرَّ إِلَّا صَاحِبَهَا، وَإِذَا أُعْلِنَتْ فَلَمْ تُغَيَّرْ ضَرَّتِ الْعَامَّةَ "[4]

وصح عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ رضي الله عنه أَنَّهُ حَرَسَ لَيْلَةً مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَبَيْنَا هُمْ يَمْشُونَ شَبَّ لَهُمْ سِرَاجٌ فِي بَيْتٍ , فَانْطَلَقُوا يَؤُمُّونَهُ , حَتَّى إِذَا دَنَوْا مِنْهُ إِذَا بَابٌ مُجَافٍ عَلَى قَوْمٍ لَهُمْ فِيهِ أَصْوَاتٌ مُرْتَفِعَةٌ وَلَغَطٌ , فَقَالَ عُمَرُ وَأَخَذَ بِيَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: "أَتَدْرِي بَيْتُ مَنْ هَذَا؟" قَالَ: قُلْتُ: لَا , قَالَ: "هُوَ رَبِيعَةَ بْنِ أُمَيَّةَ بْنِ خَلَفٍ وَهُمُ الْآنَ شُرَّبٌ، فَمَا تَرَى؟" قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَرَى قَدْ أَتَيْنَا مَا نَهَانَا اللَّهُ عَنْهُ، نَهَانَا اللَّهُ فَقَالَ: ﴿وَ لَا تَجَسَّسُوا﴾[الحُجُرَاتِ١٢]. فَقَدْ تَجَسَّسْنَا فَانْصَرَفَ عَنْهُمْ عُمَرُ وَتَرَكَهُمْ. "[5]

وعَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ [6] قَالَ أُتِيَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَقِيلَ هَذَا فُلاَنٌ تَقْطُرُ لِحْيَتُهُ خَمْرًا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: " إِنَّا قَدْ نُهِينَا عَنِ التَّجَسُّسِ وَلَكِنْ إِنْ يَظْهَرْ لَنَا شَىْءٌ نَأْخُذْ بِهِ. "[7]

وتفيد الأحاديث والآثار السابقة أنه لا يجوز التجسس على عورات المسلمين، واكتشاف ما يخفونه منها، ولكن علينا أن نعاقب على ما يظهر لنا فقط من المعاصي، دون ما ستره الله تعالى، وأنه ينبغي للإمام أن يتغافل، ولا يتتبع العورات، فإنه بذلك يقوم النظام ويحصل الانتظام. [8]، ولكن بشرط ألا يكون مشهورًا بما شُهد عليه [9]، وألا يترتب على ذلك انتهاكُ

---

[1] صحيح مسلم 69/1، ح49.

[2] جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 324، ط/ دار المعرفة، بيروت، الأولى.

[3]الإمام الرباني الواعظ أبو عمرو الدمشقي شيخ أهل دمشق، كان لأبيه سعد صحبة. سير أعلام النبلاء للذهبي، 5/ 90.

[4] شعب الإيمان للبيهقي 10/ 80.

[5]مصنف عبد الرزاق الصنعاني 10/ 231، ح 18943. المستدرك للحاكم 4/ 419، ح 8136، وقال الحاكم النيسابوري: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه، وعلق عليه الذهبي قي التلخيص وقال: صحيح. سنن البيهقي الكبرى، 8/ 333، ح 17403.

[6] زيد بن وهب الجهني أبو سليمان، نزيل الكوفة، كان في عهد النبي ﷺ مسلما ولم يره. الإصابة 2/ 649.

[7] سنن أبي داود 272/4، ح 4890، وصحح الشيخ الألباني إسناده. سنن البيهقي الكبرى، 8/ 334، ح 17404.

[8]فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، 2/ 323، ح 1956. ط/ المكتبة التجارية الكبرى – مصر

[9]وقد سئل الإمام مالك عن الشرطي يأتيه رجل يدعوه إلى ناس في بيت اجتمعوا فيه على شراب ، فقال : إن كان في بيت لا يعلم ذلك منه فلا يتتبعه ، وإن كان معلوما بذلك يتتبعه. الموسوعة الفقهية الكويتية 162/10.

حرمة يمكن استدراكُها، فإنه يجوز التجسسُ والإقدام على الكشف والبحث عما يخبر به الثقات؛ حَذَرًا من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم [1].

سابعًا: لا يجوز الإعلان عن جريمة إلا ومعها عقوبتها

تحرص الشريعة على أن يكون المجتمع نظيفًا لا يظهر فيه الخبث، بل يُستر عن الأنظار، ولذلك حثت على ألا تُعلن الرذائل وتختفي، فلا يجوز أن تُكشف أستار الجريمة على الناس، إلا ومعها عقوبتها، لأن إعلانها مجردة عن العقاب يُعد تنبيهًا وتعليمًا للأشرار، ويغريهم بإتباعها، مما يُفسد الجو الاجتماعي، ومن أعلن جريمته ارتكب جريمتين، جريمة الفعل وجريمة الإعلان، ومن أعلن جريمة غيره، فقد شارك في إثمها بمقدار ما ارتكب من إعلان. [2]

ثامنًا: العقوبات الشرعية أهون بكثير من العقوبات الواقعية التي يطبقها بعض الناس بأنفسهم

الواقع يؤكد أن تطبيق العقوبات الشرعية أهون كثيرًا مما يترتب على تجاهلها وعدم تطبيقها،[3] وعلى سبيل المثال فإنه كثيرًا ما يُتخذ قرار جماعي من العائلة بقتل ابنتهم أو أختهم الغير محصنة التي ثبت زناها ، على الرغم من أن العقوبة الشرعية لا تتجاوز الجلد، وكذلك كثيرًا ما يتخذ الزوج قرارًا بقتل زوجته الزانية أو العكس، مع أن العقوبة الشرعية – في حالة الخيانة الزوجية التي لا يوجد فيها شهود – لا تتعدى اللعان [4]، ثم يذهب كل منهما لحال سبيله.

---

[1] في نفس المعنى: جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 324.

[2] المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة، ص: 140، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة.

[3] تقول المادة 237 من قانون العقوبات المصري " من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها في الحال هي ومن يزنى بها يعاقب بالحبس". وفي نفس الاتجاه يجوز البعض قتل الزوج لزوجته في حالة التلبس بالزنا، ومنهم الشيخ القرضاوي. انظر الأهرام العربي، العدد 283.

[4] اللعان هو إذا رمى الرجل امرأته بالزنا ولم تقر بذلك، ولارجع عن رميه، لاعنها، فيشهد الرجل أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم تشهد المرأة أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، وإذا كانت حاملا أو كانت قد وضعت أدخل نفى الولد في أيمانه، ويفرق الحاكم بينهما، وتحرم عليه أبدا، ويلحق الولد بأمه فقط ومن رماها به فهو قاذف. الدراري المضيئة للشوكاني، ص: 281، ط/ دار الجيل، بيروت، 1407 هـ.

المبحث الرابع: خضوع الدولة للقانون في بناء على نظرية السيادة

تمهيد:

– مر بنا عند بحث أساس نظرية السيادة طبقًا للنظريات الديمقراطية أنها تهدف إلى تقييد سلطة الدولة، أو سلطة الملوك بتعبير أصح، حيث كان يقوم نظام الحكم على المزج بين شخصية الملك وشخصية الدولة، وكانت سلطة الملوك – طبقًا للنظريات الثيوقراطية (أو الدينية) التي ترجع مصدر السلطة إلى الله – مطلقة، وكان يجب على الرعية طاعتهم دون أي اعتراض.

– ولتحقيق هذا الهدف – وهو تحقيق الحرية وهدم الملكية المستبدة المستندة إلى نظرية الحق الإلهي – أصبح الشعب هو مصدر السلطة، وهو ما يعرف بسيادة الأمة، وهو أن تكون إرادة الأمة هي السلطة العليا، وأن تظهر تلك الإرادة في صورة القانون.

– وإذا كانت السيادة أولًا وأخيرًا حق أمر أي حق يخول لصاحبها إصدار الأوامر، ويحق لإرادته أن تفرض على إرادة المحكومين واجب الطاعة، فإذا كانت الأمة هي صاحبة السيادة، فإن إرادتها تكون مشروعة لسببٍ واحدٍ فقط، وهو أن هذه الإرادة صادرة من الأمة، وهو ما ينسب إلى الأمة صفة العصمة من الخطأ، ويؤدي بالتأكيد إلى السلطة المطلقة التي لا تعرف حدودًا أو قيودًا، أي أنه يؤدي إلى الاستبداد، فأصبحت الأمة هي التي تنادي بنظرية الحق الإلهي، أي أنه استُبدلت نظرية الحق الإلهي للملوك، بالحق الإلهي للشعب أو للأمة.

– وإذا كان الشعب يمارس سيادته عن طريق ممثليه، فهؤلاء الأفراد القلائل هم في النهاية الذين سيكون سلطانهم مطلقًا، وستكون إرادتهم مقدسة؛ لأنهم يتكلمون أو يحكمون باسم الشعب.

– ولذلك فإن مبدأ سيادة الأمة لا يؤدي إلى تقييد سيادة الدولة؛ ولا يترتب عليه وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية، لأن نظرية السيادة في واقع الأمر " نظرية غير مفهومة في ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التي تحيا في نظام قانوني؛ إذ السيادة تعني قدرة العمل الإرادي المطلق، في حين أن الدولة كشخصية قانونية تعني قدرة العمل الإرادي المحدد وفق نظام قانوني. . . فنظرية السيادة تؤدي إلى هدم فكرة الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون " [1]

وعلى الرغم مما سبق بيانه فإن الرأي الغالب في الفقه الدستوري الحديث يرى أن سيادة الدولة ليست مطلقة ولكنها مقيدة، ولكنهم اختلفوا في تحديد الأسس التي تم بها تقييد سيادة الدولة [2]، ولذلك ظهرت بعض المحاولات أو النظريات لتقييد السلطة بقصد التخفيف — أو بتعبير أوضح — الالتفاف حول نظرية السيادة بمفهومها الأصيل والصحيح، وفي الواقع فإنه لا يوجد بين هذه النظريات أو المحاولات نظرية تستند إلى أساس قانوني مقبول يمكن الاقتناع به – كما سنرى إن شاء الله تعالى – ، وذلك على الرغم من هذه المسألة بالغة الأهمية؛ لأن ترك سيادة الدولة بدون حدود تقييدها فيه القضاء على حريات الأفراد وحقوقهم.

---

[1] الدولة، نظريتها وتنظيمها، د. إبراهيم درويش: ص 197. نظرية الدولة، د. طعيمة الجرف، 143 – 144، نقلا عن الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ص 298.

[2] الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان محمد الطماوي، ص: 32، ط/ دار الفكر العربي، 1962. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 219

المطلب الأول: النظريات الرئيسية في تحديد الأسس التي يتم بها تقييد سيادة الدولة (تفسير كيفية خضوع الدولة للقانون)

أولًا – نظرية القانون الطبيعي (أو نظرية الحقوق الفردية): [1]

هما نظريتان متشبهتان في أساسهما ، وهذا الأساس يقوم على فكرة العدالة، وأن الدولة في تشريعاتها لابد أن تلتزم إطار القانون الطبيعي، وهو مجموعة من القواعد التي يوحي بها العقل القويم، وبمقتضاها نحكم بالضرورة على التصرف أنه ظالم أو عادل، وبناءً على ذلك فإنه يوجد حقوق فردية أصيلة، وسابقة على الدولة، تسمو عليها ولا تخضع لسلطانها، وما انضوى الفرد تحت لواء الجماعة إلا لحماية هذه الحقوق والتمتع بها، وهذه الحقوق تخرج عن سلطان الدولة وتقيد نشاطها؛ لأنها سابقة عليها، ولأن ذلك السلطان ما وجد إلا لحماية هذه الحقوق نفسها.

تقدير النظرية:

الواقع أن فكرة القانون الطبيعي باعتباره مثلًا أعلى للعدل أمر مطلوب لأنه يمثل حاجزًا ضد تحكم القوانين حتى لو كانت محمولة على مشيئة الشعب، ولكن أهم ما يؤخذ عليها هو أنها في ذاتها غير محددة المعالم، ولا يستطيع غير المحدد أن يحدد شيئًا، بالإضافة إلى إغراقها في الخيال؛ لأنها تقوم على أن للإنسان الفطري حقوقًا طبيعية ودائمة قبل دخوله في الجماعة، على الرغم من أن الحقوق لا يتصور وجودها في غير وجود الجماعة؛ لأنه يفترض وجود شخصين يفرض أحدهما إرادته على الآخر، والإنسان الفطري لا تربطه علاقة اجتماعية بغيره من البشر لأنه يحيا في عزلة فردية، فليست له حقوق.

أيضًا هذه النظرية تحول دون التطور الاجتماعي؛ لأنها تستطيع أن تضع قيودًا سلبيةً تمنع الفرد من الاعتداء على حقوق الآخرين، ولكن ليس لها أن تفرض التزامات إيجابية تلزم الفرد بعمل شيء من أجل الآخرين؛ لما في ذلك من اعتداء على الحرية الفردية؛ لأن الدولة في مفهوم هذه النظرية لا تستطيع أن تضع قيودًا على نشاط الأفراد إلا بالقدر الضروري لحماية نشاط الجماعة.

أيضًا الحق الفردي لا قيمة له ما لم يحدد مضمونه، وتُبين وسائل استعماله، الأمر الذي لا يتصور بغير القانون، ومن ثم لا يمكن للحقوق الفردية أن تكون قيودًا فعالة على نشاط الدولة؛ لأنه لا أثر لها قبل تدخل الدولة من أجل تنظيمها، ففرض احترام حقوق الإفراد على الدولة يعني وضع الأفراد – ولهم سيادة؛ لأنهم يتمتعون بحقوق لا يجوز للدولة المساس بها – أمام سيادة الدولة، مما يؤدي إلى الفوضى في حالة سيطرة الفرد، والاستبداد في حالة سيطرة وتسلط الدولة.

ثانيًا– نظرية التحديد الذاتي[2]

وهي تذهب إلى أن القواعد القانونية التي تحكم نشاط السلطات العامة، لا يمكن إلا أن تكون من صنع الدولة؛ لأنها صاحبة السيادة، وطبيعة الدولة صاحبة السيادة أن تضع بنفسها القواعد التي تقيد سلطانها، ولن تكون الدولة صاحبة سيادة

---

(1) راجع في تلك النظرية وتقديرها: الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل: ص 95 -96، ط/ دار الشروق.

(2) راجع في تلك النظرية وتقديرها: الأنظمة السياسية، د. يحيى الجمل: ص 97-100.

إذا كانت تلك القواعد تفرض عليها من سلطة أعلى أو بإرادة أعلى، ولابد للدولة أن تخضع للقانون الذي صنعته، وإن لم يكن ذلك، فإن ما يعد قانونًا ملزمًا بالنسبة للأفراد لن يكون قانونًا بالنسبة للدولة، وهذا غير ممكن؛ لأن القاعدة لا تكون قانونية وغير قانونية في نفس الوقت.

والدولة لها مصلحة أن تخضع للقانون الذي صنعته؛ لأنها تضمن بذلك احترام الأفراد لقوانينها، فتكسب سلطة أقوى عليهم، بالإضافة إلى التلازم بين فكرة الدولة ووجود نظام قانوني، فالدولة إذ توجد يوجد معها قانون لا يمكنها الخلاص منه إلا بالقضاء على نفسها.

تقدير النظرية:

لا يصح القول بأن الدولة هي التي تصنع القانون لأن فكرة القانون منفصلة عن فكرة الدولة وسابقة عليها وأعلى منها، بالإضافة إلى أن القيد الذي ينشأ ويعدل ويلغى بإرادة من يتقيد به ليس قيدًا على الإطلاق؛ لأن خضوع الدولة للقانون لا يكون حقيقيًا إذا كانت هي وحدها التي تضع القانون وفق هواها وحسب مشيئتها؛ لأننا سنكون أمام سلطة مطلقة لا حدود لها تستطيع أن تتحلل مما التزمت به دون معقب عليها، مما يؤدي إلى القول بانعدام القوة الإلزامية للقاعدة القانونية في مواجهة الدولة، وقول البعض بعدم إمكانية العدول عما ارتضته الإرادة يهدم النظرية ولا يقويها؛ لأن ذلك يعني وجود ما هو أعلى من هذه الإرادة ليفرض عليها عدم إمكانية العدول، وهو يناقض منطق النظرية القائم على أن إرادة الدولة ليس فوقها إرادة.

ثالثًا– نظرية التضامن الاجتماعي[1]

مفادها أن الفرد ليس له حقوق مستمدة من شخصه كإنسان، وإنما يجب عليه أن يقوم بنصيبه في تحقيق التضامن الاجتماعي، ويستمد حقوقه من هذا التضامن، وهذا التضامن لا يتحقق إلا عن طريق التعاون بين أفراد المجتمع لتحقيق مصلحة مشتركة للكل، أو بقيام كل فرد بعمل ثم يتبادل ثمرة عمله مع الآخرين، وتتضح معالم النظرية بأنه لا يمكن تبرير خضوع الدولة للقانون طالما حسبنا القانون من صنع الدولة، أو أنه مجرد تعبير عن إرادة الحاكم؛ لأن الشرط الأساسي لخضوع الدولة للقانون هو أن يكون للقانون مصدر مستقل وخارجي عن الدولة، وسابق على وجودها، ولذلك تقوم تلك النظرية على أساس المصدر غير الإرادي للقانون، أي عدم تدخل إرادة الحاكم في عمل القانون، ولكن تكتسب القاعدة صفتها القانونية والإلزامية بسبب اتفاقها مع مستلزمات التضامن الاجتماعي والعدالة، بحيث يشعر الأفراد أنها ضرورية ولازمة لتحقيق مصالحهم المشتركةولصيانة التضامن الاجتماعي، وأنه من العدل تسخير قوة الدولة لكفالة احترامها، فتنشأ القاعدة القانونية بمجرد أن يستقر في ضمير الجماعة ضرورة وجودها دون تدخل من الدولة، وبذلك يظهر الانفصال بين القانون في مصدره وبين الدولة.

تقدير النظرية:

المجتمعات الإنسانية لا تقوم فقط على التضامن الاجتماعي، ولكن تقوم وتتأثر أيضا بالتنافس وتنازع البقاء والصراع بين أفرادها، بالإضافة إلى أن القانون الوضعي هو القانون المطبق فعلًا، فلا يمكن للقاعدة أن تكتسب الصفة القانونية الوضعية

---

[1] راجع في تلك النظرية وتقديرها: الأنظمة السياسية، د. يحيى الجمل: ص 101–103.

باعتناق الأفراد لها دون أن يتحدد مضمونها تحديدًا دقيقًا، والذي يحدد مفهوم التضامن الاجتماعي هي الدولة أو الحكام، وبذلك يكون القيد الوارد على سيادة الدولة متروكًا أمر تقريره بيدها، وإنكار تلك النظرية لسيادة الدولة معناه تأييد حكم القوي وتبرير استبداده، والقضاء على سيادة الأمة، بالإضافة إلى انه لا يمكن خلع الصفة القانونية الإلزامية على القاعدة دون أن يكون لها جزاء منظم لحمايتها، وذلك لأن جزاء القاعدة القانونية — طبقًا للنظرية – يرجع إلى رد الفعل الذي يحدث في المجتمع من جراء مخالفتها.

المطلب الثاني: خضوع الدولة للقانون في النظام الإسلامي

تمهيد:

الذي أراه أن نظرية التحديد الذاتي السابقة هي النظرية الوحيدة التي تعبر عن الواقع بصدق، وهو أن القانون من صنع الدولة، وأنها تستطيع تعديله وإلغاؤه بإرادتها، وأنه حتى لو تقيدت بالقانون التي تضعه، فإن ذلك لا يتنافى مع سيادتها لأن هذا التقييد لا يأتيها من سلطة أعلى منها أو أجنبية عنها.

وإذا كانت الدولة في النظم الوضعية هي التي تضع القانون، وتستطيع تعديله أو إلغاءه في أي وقت، فكيف يمكن تقييد الدولة أو السلطة بهذا القانون؟ وإذا افترضنا وجود قيود ما على الدولة عند صناعتها للقانون، فمن الذي يحدد هذه القيود ويبين طبيعتها ومقدارها ومدى لزومها؟ وحقيقة فشل الفقه الوضعي في تقديم أي نظرية منطقية لتفسير خضوع الدولة للقانون، حيث إن الشرط الأساسي لإخضاع السلطة للقانون هو أن يكون للقانون مصدر مستقل عن السلطة، وسابق على وجودها فما هو أساس خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي؟

الدولة الإسلامية دولة قانونية منذ نشأتها، وأساس خضوعها للقانون هو وجود تشريع إلهي ، سواء كان تعبيرًا عن إرادة الله تعالى مباشرة عن طريق الكتاب، أو بطريق غير مباشر عن طريق السنة النبوية أو كان عن طريق الاجتهاد بالاستنباط من نصوص التشريع الإلهي، فالسيادة للشريعة الإسلامية القائمة على ما شرع الله من حقوق وواجبات، وهو ما يعد خير ضامن لالتزام الجميع بالقانون حكامًا ومحكومين. وأما في النظم الوضعية فالدولة هي التي تضع القانون، فكيف يمكن أن تكون الدولة مقيدة في وضعه؟ ولذلك عجز الفقه الوضعي عن تقديم أي نظرية منطقية تفسر خضوع الدولة للقانون. [1]

وبناء على ذلك فجميع النظريات التي قال بها الفقه الوضعي لا تتفق مع أساس خضوع الدولة للقانون في الإسلام

الفرع الأول: أسباب عجز القانون الوضعي عن تحقيق الدولة القانونية

الواقع أن نظام الدولة القانونية بالصيغة الوضعية قاصر وعاجز عن تحقيق خضوع السلطة للقانون خضوعًا حقيقيًا، وإليك أسباب ذلك:

أول هذه الأسباب: أن الأسس التي يتم بها تقييد سيادة الدولة يتمثل عمومًا في نظريات لا تعبأ بالوحي الإلهي، ولا ينتج عنهما إلا الإنسان الدنيوي اللاديني، الذي لا يراعي الآخرة ولا يؤمن إلا بالدنيا، ينهش من أجلها ما يستطيع من حقوق الناس جملةً وتفصيلًا ما دام قادرًا على ذلك ومتسلطًا عليه، ينساق وراء شهوة الجاه والمال والجنس، تتحكم أهواؤه ومصالحه في إرادته وقراراته.

وثاني هذه الأسباب هي قابلية التشريع البشري عمومًا للتلبس بالباطل والظلم والضلال والجهل والنسيان ونحوه، وهي صفات لا يستطيع المشرع البشري أن يكون في منأى عنها؛ لأنه إنسان، والإنسان غير معصوم من التلبس بهذه الصفات، بخلاف التشريع الإسلامي الذي أساسه الوحي المعصوم، فيمكن مصادرة حقوق الإنسان وتقنين الدكتاتورية أو حتى الرذيلة بالقانون، ما دام التشريع بيد البشر، وعندئذ لا جدوى من نظام الدولة القانونية من أساسه.

---

[1] الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة، د. فؤاد محمد النادي، ص 413، 1990م. أيضا الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 117، ط/ دار الفكر العربي، الثانية.

وثالث هذه الأسباب فهي عجز ضمانات خضوع الدولة للقانون:

جميع النظم الوضعية تدعي أنها دول قانونية تخضع للقانون القائم، وقد يكون ذلك صحيحًا من الناحية النظرية، فهي يوجد بها كل مقومات الدولة القانونية الحديثة مثل: النظام الديمقراطي والنص على طريقة خاصة محددة لتعديل الدستور، والنص على حقوق الأفراد وحرياتهم في صلب الدستور، وتدرج القواعد القانونية والفصل بين السلطات والرقابة القضائية. . ، ولكن عند التطبيق يتضح أن هذه الضمانات لا تحول دون طغيان سلطة التشريع، ولا تعطي أي ضمان أو شبه ضمان من استبداد السلطتين التشريعية والتنفيذية متى اتفقت إرادتهما على ذلك [1] هذه الأنظمة تجعل الأمر الأعلى بيدها ولا تسمح بوجود من ينازعها هذا الحق، فتسن بنفسها الدساتير والقوانين التي ترى أنها تقيم مصالحها، وهي مصالح دنيوية ليست مرتبطة بالعقيدة، فكان طبيعيا أن ترتبط هذه المصالح بالأهواء والأغراض، وإذا مال الهوى أو تغير الغرض بآخر يغيرون القانون القائم أو يعدلونه ليحققوا أهواءهم وأغراضهم الجديدة، ولا يحول دون ذلك ما يُدعى من ضمانة وجود رقابة قضائية على قوانين وضعية عاجزة وقاصرة أساسا، أو ضمانة وجود دستور وثبات قواعده، مما يعني أن السلطة في الدول القانونية بالصيغة الوضعية لا تخضع للدستور والقانون خضوع المحكومين لهما مما يبين مدى عجز وقصور مقومات وضمانات مبدأ سيادة القانون بصيغته الوضعية. [2]

الفرع الثاني: الصيغة الإسلامية لنظام الدولة القانونية

أولًا: ربانية الشريعة وخضوع الجميع لها، حكامًا ومحكومين، من شأنه أن ينصب قانونًا أعلى فوق القانون، ويحكم القائمين على إصدار القوانين مرجعية عليا منزهة عن الهوى، وخارج نطاق هيمنة الدولة، مما يشكل أعظم ضمانة تحمي الأمة من استبداد السلطتين التشريعية والتنفيذية. [3]

وبهذا يكون الإسلام قد أسس أول دولة قانونية في الأرض [4]، تخضع فيها جميع سلطات الدولة خضوعًا كاملًا لقيود تسمو عليها، ولا يمكنها الخروج عنها، وهذه الدولة القانونية بالصيغة الإسلامية خالية تمامًا من كل أسباب القصور والعجز التي تتسم بها الدولة القانونية بالصيغة الوضعية، إذ يتم تقييد: "سلطة المشرع الوضعي وحماية الأفراد والمجتمعات من طغيان الحكام الذين يتخذون القوانين وسيلة لفرض سلطانهم واستبدادهم، وهذا هو معيار التفرقة بينها وبين سيادة القانون الذي تعني حماية الأفراد والمجتمع من مخالفة مؤسسات الدولة وحكامها للقوانين الوضعية التي أصدرتها السُّلُطات المختصة في الدولة، ولكن يبقى الباب مفتوحًا للحكام أو الأغلبية لإصدار القوانين الوضعية التي تغطي الاستبداد والطُّغيان بصورة قانونية". [5]

---

[1] في هذا المعنى سيادة الشريعة الإسلامية، د. توفيق الشاوي، ص 9، ط/ الزهراء للإعلام العربي، الأولى.

[2] الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، د. صبحي عبده سعيد، ص 162- 166.

[3] في هذا المعنى الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، ص 113، ط/ مركز الأهرام للترجمة والنشر، الأولى.

[4] أول دستور مكتوب عرفه العالم هو صحيفة المدينة وهي تلك الوثيقة التي أعدها الرسول ﷺ، لتنظيم أحوال المدينة عقب انتقاله إليها من مكة

[5] الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية، هشام أحمد جعفر، ص: 204، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ولذلك فإن التشريع في الدولة الإسلامية غير قابل للتلبس بالظلم أو الجهل ونحوه؛ لأنه قائم على الوحي الإلهي المعصوم(1)، ولا يمكن أن يوجد فيها حاكم يصنع القانون، ولم يستطع أي حاكم مستبد في تاريخ الإسلام أن يستخدم سلطة التشريع لتمكين استبداده أو إعطائه صفة الشرعية، ولا تسمح له الشريعة بذلك، فالحاكم المستبد كان في حكمه مستبدًا خارجًا عن القانون، وسيظل استبداده كذلك إلى الأبد (2).

ثانيا: التعاقد الدستوري الذي تقوم عليه الدولة ليس مجرد تراض بين المحكومين والحاكمين –كما هو الحال في الدولة القانونية الوضعية – بل لابد في هذا التعاقد الدستوري أن تكون مرجعيته دينية لله تعالى ولرسوله ﷺ، وإسلامية الدولة، وإسلامية التعاقد الدستوري الذي تتأسس عليه مبدأ شرعي ووضع إلهي ثابت،

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ [النِّسَاءِ].

، وكذلك صاغه الرسول ﷺ في أكثر من مادة في أول دستور لأول دولة إسلامية في الصحيفة التي مثلت دستور المدينة، حيث نصت على: " ... وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد. . . وأنه متى كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله. . (3)، وكذلك أكد الخليفة الأول أبو بكر الصديق أن المرجعية الدينية شرط قيام وكذلك استمرارإسلامية التعاقد الدستوري الذي تقوم عليه الدولة فقال في أول خطاب له عقب اختياره والبيعة له بالخلافة: " أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم (4)". (5)

وهذه المرجعية الدينية وخضوع جميع السلطات لها، يترتب عليها قيام سلطة عادلة تتصاغر لديها القوى والتكتلات، وتتضاءل أمامها العصبيات، فاستقراء أحوال الأمم والأفراد يؤكد أن التشبث بالعصبية القومية أو العصبية الجنسية يُعد ضرورة حيوية واجتماعية بسبب حرص الأفراد على تحصين مكاسبهم الاقتصادية والاجتماعية، ودفعًا لاعتداء من هم خارج هذه الرابطة على المنضوين تحتها، وهذا التكتل من أجل تحصين المكاسب وحماية المصالح جبلة في الناس، وهذا كله ينتفي ولا تكون له أي فائدة بقيام السلطة العادلة التي تخضع لقيود ربانية تسمو عليها ولا تستطيع الخروج عليها؛ لأن الحق مكفول والعدل قائم، ولا ينفع القوي أن يكون قويًا في اغتصابه ما لغيره من حق، ولا يمنع الضعيف ضعفه أن يدرك ما له من حق، وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه نظام الدولة في الإسلام، **فالله تعالى هو الخالق المدبر والحاكم الأعلى والمشرع الأسمى، وهو الذي شرع الشرائع وحد الحدود ووضع الفرائض وأنزل الأحكام وميز الحلال والحرام، فما الفائدة من الاعتزاء إلى**

---

(1) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 29-30.

(2) تزييف الوعي، الأستاذ فهمي هويدي، ص 122-123، ط/ دار الشروق، الثالثة.

(3) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله ص61-62، ط/ دار النفائس، الخامسة، 1405هـ.

(4) مصنف عبد الرزاق الصنعاني 336/11، ح 20702، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت.

(5) الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، د. محمد عمارة، ص 38-39، ط/ دار الشروق، الأولى.

قوة أرضية مهما بلغت، وهي لا تملك أن تحرم حلالًا أو تحل حرامًا، أو تتصرف في أموال أو أعراض أو دماء بغير شريعة الله وحدوده التي حدها، وشدد العقاب على من تعداها. [1]

مما سبق يتبين الأهمية العظمى للمرجعية الدينية، ويتبين جليًا فساد الإدعاء بتساوي جميع نظم الحكم في أساس الحكومة وهو العدل، الأمر الذي يسوي بين كل الحكومات القائمة لتحقيق "العدل" [2]، فمفهوم العدل يختلف باختلاف كل نظام أو مرجعية كل نظام، فإن المصطلحات، حاليًا وفي كل زمان، من الممكن أن تتحد كأوعية للمفاهيم، ولكن المصطلح الواحد يتعدد ويتميز بل ويختلف من ناحية مفهومه ومضمونه، فالعدل الليبرالي متميز المضمون، مختلف المفهوم، عن العدل الشيوعي، الأمر الذي اقتضى للعدل الليبرالي حكومة ليبرالية ونظام حكم ليبرالي يحققان المضمون المتميز للعدل الليبرالي، وهكذا بالنسبة للعدل الشيوعي، فالواقع أن اختلاف المرجعية واختلاف المقاصد هو الذي يميز بين النظم والحكومات. [3]

ثالثًا: تأخذ الشريعة الإسلامية بمبدأ وحدة النظام القانوني، حيثتطبق أحكام الشريعة الإسلامية بمعيار واحد وبطريقة واحدة على الأفراد، وعلى عمال السلطة العامة بلا فرق[4]، وجهة التقاضي واحدة في الأصل، والذي دعا إلى إنشاء قضاء المظالم – وهو الشبيه بمجلس الدولة أو القضاء الإداري – ليس إعفاء الإدارة من التقاضي أمام المحكمة العادية، وإنما على النقيض من ذلك، وهو حماية الفرد العادي من سلطان الإدارة وذوي الجاه التي قد لا تردعهم المحاكم العادية، والأحكام التي كانت تطبقها هي ذات الأحكام الشرعية التي يطبقها القضاة العاديون على آحاد الناس، فالنظام الإسلامي يوفي بمقتضيات الدواعي الإدارية بما لا يستدعي بعدها وجود أي ازدواج في تطبيق الأحكام، وسبب ذلك أن الدولة الإسلامية وليدة القانون، فلا تملك أن تزيد عما هو مقرر من الأصل شيئا، ولا أن تجد لنفسها سبيلًا للامتياز على الناس، خلافًا للدول الوضعية حيث القانون من وضع الدولة، ولذلك فهي تستثني نفسها من القواعد التي تطبق على الأفراد، ومن ثم ينفتح المجال أمام ازدواج القانون. [5]

رابعًا: الدولة القانونية الخاضعة للشريعة الإسلامية تنفرد بامتلاك المناهج المصلحة للسلوك الإنساني دون غيرها بلا منازع، وذلك عن طريق منظومة ثلاثية تتكون من العقيدة الإسلامية وما ينبني عليها من الأخلاق الإسلامية، والعبادات الإسلامية، وهذه المنظومة جديرة بحق أن تصلح السلوك الإنساني للفرد والمجتمع والدولة وتوجه إرادة الجميع إلى الإيمان والعمل الصالح، وبذلك ينتشر المعروف وينحسر المنكر ويندر البغي والظلم والعدوان والإفساد في الأرض، ولا ريب أن انتشار الفساد

---

[1] مجلة العروة الوثقى – العدد العاشر – أصدرها جمال الدين الأفغاني مع الشيخ محمد عبده في باريس، نقلا عن " من المنظور الإسلامي " ص297-298، د. محمد الكتاني، ط/ دار الثقافة، الأولى، الدار البيضاء.

[2] يقول المستشار العشماوي: " إن الإسلام لم يحدد شكل للحكومة أو لنظام الحكم، غير أنه حدد أساس الحكومة بأن يكون العدل. . فكل حكومة تعمل من أجل تحقيق العدالة السياسية والعدالة الاجتماعية والعدالة القضائية هي حكومة إسلامية، لفظا وحكما، بيانا وواقعا. . " الإسلام السياسي ص 120، نقلا عن سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص 140، ط/ دار الشروق، الثانية، 1422هـ.

[3] سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، 141-142،

[4]الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبد الحكيم العيلي، ص: 634، ط/ دار الفكر، 1403 هـ .

[5]لاحظ فيما سبق النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص 61-63.

والظلم والبغي والعدوان إنما يرجع إلى افتقاد القوانين الوضعية لمثل هذه المناهج الربانية المصلحة للإنسان[1]، وإليك بيان هذه المناهج الربانية بإيجاز:

أ- صلة العقيدة بالتشريع وآثارها العظمى في تحقيق خضوع الجميع حكامًا ومحكومين للقانون.

المنهج الإسلامي لا يمكن أن يتحقق في الأرض بمجرد نزوله من عند الله تعالى، لا يتحقق بكلمة "كن " الإلهية مباشرة لحظة تنزيله على نحو ما يمضي ناموسه تعالى في دورة الفلك وسير الكواكب، ولا يتحقق بمجرد إبلاغه للناس، وإنما يتحقق بأن تحمله جماعة من البشر تؤمن به إيمانًا كاملًا، وتستقيم عليه، وتجتهد لتحقيقه في قلوب وحياة الآخرين، **وهكذا شاءت حكمة الله تعالى أن تكون قضية الإيمان به أول القضايا التي يجب على الإنسان أن يسلم بها قبل أن يخضع لأي أمر أو نهي يوجه إليه، وبمقتضى هذا الإيمان يمكن للنفس المسلمة أن تعمل وفق النظام الذي تتمثل فيه هذه العقيدة؛ لأن هذا الإيمان يهدي الإنسان إلى حقائق أساسية وهي حقيقة الله تعالى وقدرته. . ، وحقيقة المخلوق وقدراته. . ، وما بينهما من علاقة لزوم تستتبع تسليم المخلوق لأوامر ونواهي الخالق** بأن شرعه هو الشرع الحاكم وهو الشرع المسيطر، وأن يترسم في التطبيق حدوده ولا يخرج عن إطاره. [2]

والشريعة بمعناها الشامل تتضمن الإيمان بالغيب والاعتقاد بوجود الحياة الأخرى التي فيها الحساب والجزاء، إما ربح عظيم في جنات النعيم، وإما خسارة عظيمة في نيران الجحيم، وتحذر المسلم من أن تغره الحياة الدنيا ولذاتها وشهواتها، فيبغي أو يظلم أو يعتدي جلبًا للمال والجاه والسلطان والشهوة، إذ كله نعيم زائل ليس وراءه إلا الندامة، ولا يساوي شيئًا عند الحساب والجزاء، وهي تجعل لهذا الاعتقاد مجالًا واسعًا في نظامه العملي، حتى يصل مراقبة المسلم لنفسه مراقبة ذاتية لكل حركاته وسكناته، وفي أي موقع كان، حاكمًا أو محكومًا، ويقيم لنفسه محكمة دائمة يحاكمها بها قبل محكمة الآخرة [3]

أو بتعبير آخر فالنظام التشريعي الإسلامي نظام تعبدي، تتم فيه الأعمال الصالحة استجابة لأمر الله، فتعلو الأهداف فوق مطامع الدنيا المحدودة إلى ابتغاء الدار الآخرة وهي خير وأبقى، فليست في النظام الإسلامي أن مبادلة المنافع المادية العاجلة هي الدافع فقط كبقية الأنظمة الوضعية الأرضية، بل هي من فضل الله الذي يمتزج مع العبادة بمعناها الشامل. [4]

ويستحيل على قانون وضعي أن يحصل على شيء من هذه الآثار العظيمة، بينما هذه الآثار تعد نتيجة طبيعية لتحكيم الشريعة الإسلامية بأساسها الفكري المتمثل في العقيدة الإسلامية. [5]

والواقع أن الإنسان حين يؤمن فقط بما تدركه حواسه، ويلغي من عالمه الإيمان بما لا تدركه حواسه، حين يفقد الإيمان الحق يتخبط وينطلق هائمًا لا يدرك لحياته معنى ولا حكمة، يستحيل عليه أن يؤمن بالقيم التي ترفعه عن عالم الحيوان، فينتكس ويصبح أضل من الحيوان، قال تعالى:

---

[1] حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص 30-31.

[2] الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، د. صبحي عبده سعيد، ص166-167.

[3]الشخصية الإسلامية وموقعها اليوم بين النظم والعقائد د/ محمد محروس المدرس الأعظمي ص85. حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البياتي ص 33-34.

[4]خصائص وأهداف النظام الاجتماعي في الإسلام، د. عبد المحسن الصويغ، ص 4.

[5]حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. حمدي البياتي، ص 34.

﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ١٧٩ ﴾[الأَعْرَافِ]،، وقال تعالى:﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ٤٣ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ٤٤ ﴾ [الفُرْقَانِ]. فيصبه همه وهدفه مثل هم الحيوان وهدفه، وفي عالم الحيوان يكون الهم الأكبر – إلى جانب قضاء الشهوات – هو صراع البقاء، فتتصارع وتكون الغلبة للأقوى، فيأكل القوي الضعيف، ويزيحه عن الطريق، ويصبح أضل من الحيوان أيضًا؛ لأن الله كلفه وميزه بالعقل، بخلاف الحيوان الذي لا يعقل، فينتشر الصراع الوحشي الذي يؤكل فيه الصغار أو يداسون بالأقدام، ويعمل الأقوياء على امتلاك المتاع الحسي والاستزادة منه على حساب الضعفاء، وتكون القيم هي القيم المادية. [1]

وبهذا تتضح صلة العقيدة بالتشريع وآثارها الرائعة في تحقيق الدولة القانونية، وإليك بيان صلة الأخلاق بالتشريع وآثارها في تحقيق الدولة القانونية.

ب: صلة الأخلاق بالتشريع وآثارها العظمى في تحقيق الخضوع للقانون

1– تستمد الأخلاق قوتها في النظام الإسلامي من الله تعالى وليس مما تتفق عليه الجماعة وتفرضه على أفرادها

تتفق أحكام الشريعة مع قانون الأخلاق اتفاقًا تامًا، وتجعل عقابًا على كل ما يخالف الأخلاق، والثواب على ما يوافقها[2]، وتتضح علاقة التشريع بالأخلاق بأن الأخلاق في التصور الإسلاميتستمد قوتها وإلزامها من الله تعالى، وترتكن أساسًا إلى ما يحبه الله تعالى ويرضاه، ولا ترتكن إلى ما تتواضع عليه الجماعة فتفرضه على أفرادها أو إلى اختيار العقل البشري واستحسانه وما قد يراه مصلحة له، فعقول البشر قاصرة الرؤية وقابلة للتأثر بشتى الضغوط، وكذلك المصلحة تعد ميزان غير محدد الماهية، فهي مصلحة الفرد أم المجتمع أم مصلحة طبقة معينة في المجتمع؟ وهذه المصالح كذلك تتعارض وتتضارب، وأما عندما تتأسس الأخلاق على ما يحبه الله ويرضاه فإنها تعتمد على قيم ثابتة مضبوطة لا تتغير بتغير الزمان ولا البيئات ولا الحكام، قيم يعلم الله تعالى أن الحياة البشرية لا تصلح بغيرها في أي زمان ولا مكان،[3]فالنظم القانونية تقوم بصياغة ما تعارف عليه الناس من أوضاع ومعاملات وتقاليد في صورة قوانين، أي بتقنين العادات مهما يكن في هذه العادات أو الأوضاع والأعراف من فساد وانحراف، أما الشريعة فتقوم بجعل الأوامر والأحكام الأخلاقية قوانين ملزمة أي بتقنين الأخلاق، فترقى بالأمة، وتعينها على التحرر من ضغط الأنانية والشهوات، وأسر التقاليد الفاسدة والأعراف الضارة [4]

2– مدار التشريع رعاية الأخلاق وليس المنافع المادية أو الحسية

والعنصر الأخلاقي يظهر الفرق بين الشريعة والقانون، فالشريعة لا تقتصر على تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض كما تفعل النظم القانونية الوضعية وإنما تمتد إلى تنظيم علاقتهم بربهم وبأنفسهم وإلى تنظيم النواحي الأخلاقية في حياة الأفراد

---

[1]لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، الأستاذ محمد قطب، ص44-46.

[2]الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي لأبي زهرة، الجريمة، ص: 11.

[3]مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب،ص 296-299، ط/ دار الشروق.

[4]مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور القرضاوي ص99-100

والمجتمعات، [1]فالنظام الإسلامي يقوم أساسًا على البناء الأخلاقي القائم على قيم الدين ويجعل ذلك أصًلا مقررًا ملزمًا للأفراد العاديين وللسلطة وهي تمارس الحكم [2]، فقد جاءت شريعة الإسلام والعرب يشربون الخمر ويعشقونها عشقا، كما كانوا يلعبون الميسر، وقلما وجدت الخمر إلا جرت إلى الميسر والقمار، فلم تعبأ الشريعة بهذا العرف السائد، ولم تبال بما يعود على بعض الناس من منافع خاصة تجارية أو اقتصادية من وراء إباحة الخمر والميسر ونزل قوله تعالى:﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ ﴾ [البَقَرَةِ٢١٩]،. وبهذا أعلن القرآن أن المحافظة على الأخلاق والقيم مقدم على رعاية المنافع المادية؛ لأن هذه المنافع التي يحرص عليها بعض الناس لا تقاس بجانب الإثم أو الضرر العظيم الذي يصيب كيان المجتمع كله، وكذلك جاءت شريعة الإسلام والعرب يقرون الزنا السري باتخاذ الأخدان ويقرون الزنا العلني في صورة البغاء، فما كان من الإسلام إلا أن أعلن عن حرمة الزنا بكل صوره،

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ٣٢ ﴾[الإِسۡرَاءِ]. ، كما أمر بالحجاب وغض الأبصار ونهى عن التبرج والتكسر والخضوع بالقول تثبيتا لأخلاق العفاف والإحصان والحياء وحماية للمجتمع من التحلل والتفسخ والانهيار

قال تعالى:

﴿ قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ ٣٠ ﴾ [النُّورِ].؛ وهذا التعليل القرآني يبين لنا الاتجاه الأخلاقي للشريعة الإسلامية، فليست المنفعة المادية الحسية العاجلة مدار التشريع ومحور الأمر والنهي، بل زكاة النفوس وطهرها أولى بالرعاية، بخلاف القوانين الوضعية التي أغفلت الجوانب الأخلاقية، واقتصرت رسالة القانون على تنظيم علاقات الأفراد المادية وما يمس الأمن ونظام الحكم، وبفقدان العنصر الأخلاقي في القانون الوضعي، أبيح الزنا، وأبيح شرب المسكرات وأبيح صنعها واستيرادها والاتجار فيها، وأطلق العنان للشهوات ففتحت المراقص والملاهي الليلية، وأبيح القمار، وأبيح الربا الذي تُمتص فيه دماء الفقراء لزيادة ثروات الأغنياء. [3]

والأخلاق في الشريعة ليست عددًا من الفضائل المبعثرة، كل على حدة، كالصدق والأمانة والعفة والوفاء. . . ، ولكنها متداخلة متكاملة متعاونة وهي بمجموعها نظام يوجه ويضبط كل النشاط الإنساني في شتى جوانب الحياة، وهي كذلك ليست محدودة في نطاق معين، فالسياسة لها أخلاق، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾[النِّسَاءِ ٥٨]. والاقتصاد له أخلاق، قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٢٧٨ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ٢٧٩ وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٨٠ ﴾[البَقَرَةِ].، وعلاقة المسلم بالمسلم تحكمها الأخلاق، وعلاقة المسلم بغير المسلم تحكمها الأخلاق، وحربه لعدوه يحكمها الأخلاق، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِى خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا ثُمَّ قَالَ « اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِى سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ اغْزُوا وَلاَ تَغُلُّوا وَلاَ تَغْدِرُوا

[1]النظرية العامة للشريعة، جمال الدين عطية ص 28 –وأيضا ص 36. الشريعة الإسلامية في القرآن، نظرية الحق، مميزاتها، خصائصها، مبادئها ج1- ص28.

[2]السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية، د. السيد أحمد فرج، ص 9

[3]مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور القرضاوي ص97-100

وَلاَ تَمْثُلُوا وَلاَ تَقْتُلُوا وَلِيدًا. . "[1]وعلاقة المسلم بالحيوان تحكمها الأخلاق عَنْ ابن عمر رضي الله عنهما أن النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: " دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا فَلَمْ تُطْعِمْهَا وَلَمْ تَدَعْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ "[2]، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: " بَيْنَا رَجُلٌ يَمْشِي فَاشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ فَنَزَلَ بِئْرًا فَشَرِبَ مِنْهَا ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا هُوَ بِكَلْبٍ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنْ الْعَطَشِ فَقَالَ لَقَدْ بَلَغَ هَذَا مِثْلُ الَّذِي بَلَغَ بِي فَمَلَأَ خُفَّهُ ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ ثُمَّ رَقِيَ فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَغَفَرَ لَهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا قَالَ فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ "[3]. . وهكذا.[4]

وأما الأخلاق في الفكر أو النظم الوضعية فهي في حقيقتها أخلاق نفعية مصلحية، هدفها تحقيق المصالح الأرضية، فإذا وُجِدت أخلاقيات كالصدق أو الأمانة أو المحافظة على الوعد أو الإخلاص في العمل أو احترام حقوق الغير أو النظافة، فهي – من حيث الشكل– أخلاقيات الإسلام في الحقيقة، والفارق أنها في الإسلام أخلاق يراعيها الناس لله، وفي الفكر الوضعي تراعى للمصلحة، وأنها في الإسلام شاملة لكل ميادين الحياة، وفي الفكر الوضعي محصورة في دائرة التعامل الاجتماعي، أما السياسة فلا أخلاق لها، ويباح فيها الكذب والغش والخداع، والاقتصاد لا أخلاق له، ويباح فيه أكل أموال الناس بالباطل عن طريق الربا، والخداع بالإعلان، وإغراء الناس بكل الوسائل، وأما علاقات الجنس ففوضى لا مثيل لها في التاريخ. [5]

3– أثر اهتمام الشريعة بالخصال الخلقية في سلوك أفراد السلطة

من الأمور التي تغييب عن الكثيرين أن نجاح أو فشل أي نظام سياسي أو اجتماعي يتوقف دائمًا على أخلاق الرجال الذين يتولون المسؤولية في هذا النظام وسلوكهم[6] والقوانين الوضعية قد تنجح في تنظيم أجهزة الدولة تنظيمًا مناسبًا ليحصل به خضوعًا بشكل أو بآخر للقانون، ولكنها عاجزة عجزًا تامًا عن حل المعضلة الأهم، أو معضلة المعضلات، وهي حال البشر الذين يتألف منهم كيان هذه الأجهزة من جهة صفاتهم وأخلاقهم التي تؤثر تأثيرًا بالغًا فيما يصدر عنهم من سلوك أو فعل أو قانون أو قرار. . ، ولكي يكون البشر الذين يتألف منهم أجهزة الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية أو المواطنون العاديون صادقين مخلصين أوفياء أمناء عدولًا يحبون الحق ويعشقون العدالة حافظين لحقوق الناس متجنبين الكذب والغدر والخيانة والرشوة والعبودية للشهوة والنزوة والرق لمطالب النفس الأمارة بالسوء يحتاج الأمر إلى أن يكونوا على درجة كبيرة من الرسوخ في الأخلاق، ولا سبيل على الإطلاق إلى ذلك إلا بالنظام الأخلاقي الإسلامي[7]،وهذا النظام غايته أن يوجد وينمي الخصال الخلقية الإسلامية في القلب لتظهر أثارها في السلوك في صورة فعل أو قول، ويستأصل من القلب الصفات الخلقية

---

[1] صحيح مسلم 1357/3، ح1731.

[2] صحيح البخاري 1205/3، ح3140. .

[3]صحيح البخاري 833/2، ح2234. راجع إن شئت المزيد من هذه الأحاديث، وما أوجبه الفقهاء على الإنسان نحو الحيوانات بناء على هذه الأحاديث في " مدخل لدراسة الشريعة للشيخ القرضاوي، من أخلاقيات الشريعة، الرفق بالحيوان ص103 -109

[4]لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، للأستاذ محمد قطب، ص85- 86 بتصرف.

[5]لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، ص87-89 بتصرف.

[6] في هذا المعنى الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص98.

[7]حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البياتي، ص 36-37.

الذميمة ويجتثها لئلا ينتج عنها العمل القبيح والسلوك الذميم [1]... وما من ظلم أو بغي أو أي انتهاك لحقوق الإنسان إلا وهو ناشئ من أخلاق خبيثة لم يكن للنظام الأخلاقي الإسلامي سبيل إليها لإصلاحها، والإسلام قدم في ذلك قائمتين مفصلتين أشد التفصيل، في الأخلاق المطلوبة شرعًا والأخلاق المحظورة شرعًا، وجعل الأخلاق المطلوبة منها ما هو واجب، ومنها ما هو مندوب، وجعل الأخلاق المرفوضة شرعًا، منها ما هو حرام ومنها ما هو مكروه، وبذلك جعلها قانونًا يسري على الجميع، وجعل خرق الواجب أو المحرم منها يستتبع الجزاء، وربطها بالإيمان وجودًا وعدمًا لكي يضمن لها السيادة في المجتمع والدولة، ورتب عليها الجزاء في الآخرة. [2]

والواقع أنه يخطئ خطًأ فاحشًا من يظن أن أي إصلاح سياسي، مهما بلغ مداه، يمكن أن يؤتي ثمارًا، إذا لم يقترن بإصلاح أخلاقي وتربوي.

4- ما لا يجرى عليه الإثبات من الرذائل لا يوضع له أحكامًا في القضاء، ولكن يكون المرتكب آثمًا أمام الله تعالى

يمكن أحيانًا إثبات الجرائم التي تخالف الأخلاق مثل الزنا والسرقة والقذف وغيرها، فتعاقب عليها الشريعة في الدنيا، وأحيانًا لا يمكن إثباتها، كالغيبة والنميمة والنفاق والحسد، فتقتصر العقوبة عليها في الآخرة؛ لأنها لا تقع تحت سلطان الإثبات الدنيوي، فيبقى العقاب عليه أُخرويًا، ولهذا يجري على ألسنة الفقهاء تلك الكلمة " هذا ممنوع ديانة وقضاء، وذلك ممنوع ديانة فقط "، وهو الذي لا يمكن إثباته. [3]

والخلاصة أن الاحتكام إلى قوانين وافدة أصولها مغايرة بل ومتضاربة مع الأصول والمعايير القائمة في بيئتنا يترتب عليه أن التغذية المتبادلة بين القانون والأخلاق، يحل محلها إضعاف متبادل، سواء لاحترام القانون أو للالتزام الخلقي، ويؤدى هذا الانفصال بين النظام القانوني الوضعي وبين الأخلاق أن المرء يحتكم في تعاملاته إلى غير ما يحتكم إليه في سلوكياته من حيث الأصل المرجوع إليه، فيحدث الانفصام داخل المجتمع وتتصارع قواه بعضها وبعض، وكذلك يحدث الانفصام داخل الفرد نفسه، والاضطراب بين الممنوع والمحرم، وبين الجائز والحلال، وبين المأمور به والمفروض، وهذا الوضع – بكل أسف – مسؤول مسؤولية مباشرة عن تفشي ظاهرة النفاق، أو ظاهرة المخالفة بين القول والفعل على المستوى الفردي، وبين الدعوة والسلوك على المستوى الجمعي، أو ظاهرة الذين يرتكبون الحرام وهم يعرفون ويصرحون بأن ما يفعلونه حرامًا، ولكنهم يحاولون أن يجدوا المبررات لارتكابهم هذه الأفعال. [4]

---

[1] عن النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ قال: قال رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: ". . . أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ " صحيح البخاري 28/1، ح52، دار ابن كثير. صحيح مسلم 1219/3، ح1599، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[2] حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البياتي، ص35-36.

[3] المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الشيخ أبو زهرة، ص 64. أيضا الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي لأبي زهرة، ص: 11.

ولذلك فإنه لا يمكن تأسيس منظومة قانونية سليمة بعيدًا عن العقيدة والأخلاق، فلا صلاح لمجتمع يحكم ظاهره بقوانين رادعة بينما القلوب فارغة من الخلق والإيمان، والعلاج في الشريعة التي ارتفعت بالأخلاق إلى الواجب الذي يتحتم الالتزام به لذاته، فالأخلاق صمام أمن للعقيدة من ناحية، وفي نفس الوقت فإن الأخلاق من غير عقيدة ودين عبث.

ج: صلة العبادات بالتشريع وآثارها العظمى في تحقيق الخضوع للقانون

يقيم الإسلام نظامه ابتداءً على أساس الفرد العابد والمجتمع العابد والحاكم العابد، وقد جاء الإسلام بنظام تفصيلي للعبادات، وجعل بعضها فريضة كأركان الإسلام وغيرها، ألزم الإنسان بها إلزامًا وأجزل له الأجر والثواب، وعاقب على تركها بأشد العقاب، وجعل بعضها الآخر نافلة ورَغَّبَ فيها وأثاب عليها، وجعل أتقى الناس أحسنهم أداء للفرائض، وأكثرهم أداء للنوافل، وأحذرهم عن محارم الله تعالى وانتهاك حقوق الناس، وأكثرهم علمًا وعملًا بأحكام الإسلام.

والحق أن حياة البشر لا تستقيم، والتظالم بين الناس لا ينتهي، وانتهاك حقوق الإنسان لا يتوقف، ولا يتحقق لأي إنسان – فردًا كان أو حاكمًا – استقامته التامة وسعادته إلا بمعرفة الله تعالى حق المعرفة وعبادته سبحانه بإخلاص على هدي رسوله ﷺ، تلك العبادة التي تفعل فعلها في النفس فتصفيها من الخبائث، وتسمو بها، وتزكيها، وتصلح الإرادة وتنقيها من الأهواء الفاسدة، وبذلك تصلح الأفعال والأقوال والقرارات والقوانين، ومعلوم أن الله تعالى غني عن عباده ، ولكن الحكمة الدنيوية من تشريع العبادات في الإسلام، هي مصلحة الإنسان نفسه وسعادة حياته عن طريق ربط الإنسان بخالقه بالصورة الدائمة المستمرة، بما يفضي إلى الارتقاء بالإنسان إلى الكمال المقدور له في الأعمال والأقوال والتُروك وحسن الإرادة وحسن القرار، ذلك الكمال الذي جاءت به نصوص الكتاب والسنة والذي لا يحصل الإنسان عليه إلا بممارسته للعبادة الحقة، وأما ترك العبادات والطاعات فيؤدي حتمًا إلى الشر وإلى موت القلب والضمير وعمى البصيرة وفساد الإرادة، وانطلاق النفس آسرة صاحبها بشهواتها ورغباتها، من غير مقاومة متمثلة بعبادة تنشئ سموًا وتزكية، آمرة إياه بالسوء ما دام يحقق لها شهوةً أو متاعًا.

ومنهج العبادة في الإسلام واسع شامل، لا يقتصر على الشعائر التعبدية وحدها، فهي – على أهميتها – جزء من العبادة المفروضة، قال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٦٢ ﴾[الأَنعَامِ]. ، فالصلاة والنسك تمثل الشعائر، ولكن المطلوب أكبر من هذا، المطلوب أن تكون الحياة كلها حتى الموت، بل الموت ذاته، عبادة موجهة إلى الله تعالى، أي أن يشمل المنهج التعبدي كل لحظة وكل عمل وكل فكر وكل شعور، قال تعالى: ﴿وَمَاخَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦ ﴾ [الذَّارِيَاتِ]. ، فالهدف من خلق الجن والأنس محصورا في عبادة الله تعالى، فهل أداء الشعائر فقط يملأ الحياة كلها حتى الموت؟ إنما يتحقق ذلك حين يتسع معنى العبادة فيشمل كل جوانب الحياة، ويدخل فيه كل نشاط الإنسان في الأرض، فالسياسة عبادة، حين تكون تطبيقًا لشرع الله، وتعبيدًا للناس لربهم وحده، وتحريرًا لهم من الطواغيت، والنشاط الاقتصادي عبادة، حين يكون جمعًا للمال من الكسب

الحلال، وإنفاقًا في الطيب من الأمور ابتغاء مرضاة الله تعالى، سواء كان ذلك على مستوى الأفراد، أو على مستوى الدولة. . . وهكذا. [1]

فكيف بمجتمع وبأفراد وبسلطة حاكمة سواء أكانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، وقد سرت فيهم جميعًا روح العبادة والطاعة لله تعالى؟ وكيف سيكون حال جميع الخلق وتعاملاتهم مع بعضهم، **وكيف سيكون خضوع الدولة للقانون إذا علموا جميعًا أن مفهوم العبادة في الإسلام يتسع ليشمل الانصياع لقانون الشريعة، سواء كان ذلك الانصياع من فرد عادي أو من سلطة من السلطات**.

والحق أنه يستحيل على الدولة المعرضة عن الشريعة المحكمة للقوانين الوضعية أن تحصل على نظام تربوي يقدم ولو شيئًا يسيرًا جدًا من الثمرات والنتائج العظمى مما يمكن أن يقدمه نظام كنظام العبادات في الإسلام. [2]

[1] لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، محمد قطب،ص 60-62. أيضا هل نحن مسلمون؟ لمحمد قطب ص 44-45.

[2] حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، د. منير البيالي، ص37-39.

وخلاصة القول في بيان مفهوم السيادة بين سيادة الشعب وسيادة الشرع، أنه يجب التمييز بوضوح بين أمرين:

الأول: مصدر السيادة أو مصدر النظام القانوني

الثاني: مصدر السلطات السياسية، ومن له حق ممارسة هذه السلطات.

فمصدر السيادة في الدولة الإسلامية هو الله ﷻ، وهو سبحانه وحده الذي يختص ويتصف بما ذكره علماء القانون من خصائص السيادة. فالسيادة الإلهية وحدة لا تقبل التجزئة، ومطلقة، وهي تتمثل في إرادة الله العليا سواء كانت أحكامًا ثابتةً لا تتغير ولا تتبدل، ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والأزمان، فلا يكون للمحكومين أدنى اختيار في نطاقها، أو كانت أحكامًا جزئيةً روعيت فيها مصالح الناس وعرفهم في الوقت التي استنبطت فيه، فيترك للمحكومين قدرا من التصرف عن طريق الاجتهاد الذي لا يخالف نصًا، فالسيادة في الإسلام لله تعالى، وهو صاحب الحق في التشريع المطلق، وفي توجيه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا لا يشاركه في ذلك أحد، ولا تملك الأمة أن تحل شيئًا مما حرمه الله تعالى، أو تحرم شيئا مما أحله الله تعالى، والناس مستخلفون عن الله ﷻ في عمارة الكون وإقامة شرع الله.

وأما الأمة فهي مصدر السلطات السياسية بمعنى حقها في تولية حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء، أي أن الحاكم مسؤول عن أعماله أمامها؛ لأنه تولى ولايته منها بالعقد الذي عقدته له، وما هو إلا وكيل عنها، ولها خلعه بسبب يوجبه.

فالأمة هي مصدر السلطات السياسية وتمارس هذه السلطات في حدود السيادة الإلهية، ، ولما كانت الأمة جميعها لا تستطيع أن تقوم بهذا الدور أوجب الله وجود سلطة عامة.

الفصل الثاني

مصادر النظام الدستوري الإسلامي.

تمهيد في مصادر القواعد الدستورية:

يقصد بالمصادر الرسمية لقواعد القانون الدستوري تلك المصادر التي تستمد منها القاعدة الدستورية قوتها الملزمة[1]، أو السلطة التي تعطي القواعد القانونية قوتها الملزمة[2]، أو المصادر التي يرجع إليها مباشرة لمعرفة القاعدة القانونية [3]، **وهذه المصادر هي التشريع ثم يأتي العرف وأحكام القضاء الدستوري،** .

التشريع

هو تلك القواعد المكتوبة التي تصدر عن السلطة المختصة بذلك، وهذه القواعد قد تكون نصوصًا دستورية، وقد تكون نصوصا قانونية عادية صادرة من السلطة التشريعية، وهي ما تسمى بالقوانين الأساسية، وقد تكون نصوص اللائحة الداخلية للبرلمان.

أولًا: الدستور.

هو المصدر الأول للقواعد الدستورية في الدول التي لها دستور مكتوب، ويتصف بالسمو أو العلو.

المقصود بمبدأ سمو (علو) الدسنور:

يقصد به أن القواعد الدستورية – مكتوبة كانت أو عرفية – تعلو على ما عداها من قواعد قانونية داخل الدولة، ويتعين على جميع السلطات الحاكمة احترامها والتزام حدودها، والتصرف في النطاق التي ترسمه. [4]

ويرجع هذا السمو من ناحية إلى أن الدستور هو القانون الأساسي للدولة الذي يبين كيفية تنظيم ممارسة السلطة فيها، ويحدد الأشخاص أو الهيئات التي تملك التصرف باسم الدولة، واختصاصاتهم وكيفية ممارستها، أي أن الدستور هو الذي يخلق النظام القانوني في الدولة، ويحدد اختصاص كل سلطة من السلطات التي ينشئها. ومن ناحية أخرى هو الذي يحدد مذهب التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي يمثله الحكام، وعلى ذلك فهو الذي يحدد فكرة أو فلسفة القانون الذي يجب أن تعمل في إطارها سلطات الدولة. [5]

---

[1] مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 88.

[2] القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص32

[3] النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 33.

[4] القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص 111

[5] القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 98

ويعد مبدأ سمو الدستور من الأسس التي يقوم عليها نظام الدولة القانونية؛ لأنه لا سبيل إلى تحقيق خضوع الدولة للقانون، وتقييد الحكام بقواعد عليا تحد من سلطاتهم، ما لم نجعل للنصوص الدستورية المنظمة لاختصاصات الحكام، مكانة عليا تسمو على هؤلاء الحكام، وتخضعهم لأحكامها وقيودها. (1)

وسمو الدستور يستند أولًا إلى مضمون أو موضوع القواعد الدستورية وهو ما نسميه " السمو الموضوعي للدستور ". وهو يتحقق بنفس الدرجة بالنسبة لسائر الدول سواء كان دستورها مكتوبًا أو عرفيًا.

ويستند ثانيًا إلى الشكل التي تتبلور فيه القواعد الدستورية متى كانت هذه القواعد مكتوبة وجامدة وهو ما نسميه " السمو الشكلي للدستور "، وهو بذلك لا يتحقق بنفس الدرجة في سائر الدول، وإنما يتوقف على الإجراءات التي تتبع في وضع وتعديل الدستور، بحيث يكون تعديل الدستور بإجراءات أشد من وضع القوانين العادية ، فتعجز القوانين العادية التي تضعها السلطة التشريعية عن تعديل القواعد الدستورية أو إلغاؤها. (2)

ويترتب على مبدأ السمو الموضوعي للدستور نتيجتان:

النتيجة الأولى: أنه يمثل تأكيدًا لمبدأ المشروعية وتوسيعًا لنطاقها، فلن يقتصر مفهوم المشروعية على ضرورة احترام السلطة التنفيذية القوانين العادية الصادرة من السلطة التشريعية، وإنما سيشمل من باب أولى ضرورة احترام الدستور، بوصفه القانون الأعلى للدولة، أي أنه يفرض على السلطة التشريعية نفسها أن تلتزم نصوص الدستور فيما تصدره من قوانين، فيتقيد كل تشريع بالتشريع الأعلى منه درجة.

النتيجة الثانية: أنه يمنع من أن تفوض أي سلطة حاكمة اختصاصاتها المحددة في الدستور أو بعضها لأي سلطة أخرى؛ لأنها لا تباشر حقًا أو امتيازًا شخصيًا في الحكم، وإنما اختصاصات نظمها الدستور، بالإضافة إلى أن الدستور حدد شروطًا محددة لاختيار من يقوم بتلك الاختصاصات، وراعى الضمانات التي توفرها تلك السلطة، وتفويض الاختصاصات لسلطة أخرى يهدر كل ذلك. (3) فكما أن المحاكم لا تستطيع أن تنقل سلطة القضاء إلى أفراد الناس، لا يستطيع البرلمان أن ينقل سلطة التشريع إلى السلطة التنفيذية، ولكن عمليًا يحدث أحيانًا أن يفوض البرلمان السلطة التنفيذية في إصدار قوانين معينة في موضوعات معينة، ويرى البعض أن ذلك خروجًا على مبدأ السمو الموضوعي للدستور. (4)

---

(1) القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 94

(2) القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ص 94-95. القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص 99

(3) القانون الدستوري، د. ثروت بدوي، ، ص97-98. القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، 102-103. أيضا النظم السياسية والقانون الدستوري، د. فؤاد العطار، ص 231-232.

(4) راجع في تفاصيل هذا الخلاف: النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، 88-89.

وعادة لا يترتب على مخالفة مبدأ السمو الموضوعي للدستور نتائج قانونية محددة، اللهم ما ينتج عن ذلك من رد فعل سياسي مثل هياج الرأي العام في الدول ذات الوعي السياسي العالي، ولذلك تضع الدساتير قواعد محددة لضمان هذا السمو، وذلك بتنظيم الرقابة على دستورية القوانين، حتى يتم إبطال القوانين العادية التي تصدر بالمخالفة لأحكام الدستور، وهو السمو الشكلي للدستور، ويتحقق ذلك – بالنسبة للدساتير الجامدة دون المرنة بالطبع — بأن يتطلب تعديل الدستور اتخاذ إجراءات أشد من إجراءات وضع وتعديل القوانين العادية.

ثانيًا: القوانين الأساسية (القوانين المكملة للدستور)

القوانين الأساسية هي — طبقًا للمعيار الموضوعي للقانون الدستوري – النصوص التي تصدرها السلطة التشريعية والتي تتعرض لموضوعات هي بطبيعتها دستورية لاتصالها بكيفية ممارسة وظيفة الحكم في الدولة، وتنظيم السلطات العامة السياسية أو لاتصالها بالحقوق الأساسية للأفراد، [1]، سواء ورد النص في الدستور على تنظيمها بقانون أساسي أم لم يرد النص على ذلك، وسواء نص الدستور على إجراءات خاصة لإقرارها تختلف عن إجراءات القانون العادي، أو أخضعها لإجراءات هذا القانون. [2]

ثالثًا: اللائحة الداخلية للبرلمان

الواقع أنه لا ينبغي أن نغفل دراسة اللوائح الداخلية للبرلمان ضمن دراستنا للمصادر المكتوبة للقاعدة الدستورية؛ لأنها تتضمن — غالبًا — العديد من الأحكام الخاصة بتشكيل أجهزة البرلمان، وكيفية مباشرة مهامه، وبالأخص دوره الرقابي والتشريعي، وكلها مهام دستورية تتصل بسلطة من سلطات الحكم [3]

المطلب الثاني: العرف

العرف هو القواعد غير المكتوبة التي تكونت على مر الزمن بالعادة والتكرار في مجال الموضوعات الدستورية، واستقر في ذهن الجماعة وجوب احترامها، وتنظيم الجزاءات اللازمة لحمايتها.

ومما سبق يتبين أن للعرف ركنين:

الركن الأول وهو الركن المادي للعرف يتمثل في اتفاق السلطة الحاكمة على طريقة معينة في العمل أو التعامل بصفة مطردة متواترة، حتى يصل إلى مرحلة يمكن وصفها بالثبات والاستقرار، مع انتقال هذه الطريقة من جيل إلى جيل، وأما الركن المعنوي فيتمثل في موافقة الناس على هذا السلوك، واعتقادهم أنه ملزم لهم كالقانون. والعرف لا يقوم إلا على هذين الركنين [4]

[1] القانون الدستوري، د. محمد حسنين عبد العال، ص68. المبادئ الدستورية، د. فتحي فكري، ص 55

[2] النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، 2005، ص 275.

[3] في هذا الاتجاه: المبادئ الدستورية، د. فتحي فكري، ص 63-64

[4] القانون الدستوري، محمد حسنين عبد العال، ص: 91. القانون الدستوري، د. فتحي فكري، ص87 .

هل يعد العرف مصدرًا للقاعدة الدستورية

يرى بعض الفقه أن العرف لا يمكن أن يكون مصدرًا للقاعدة الدستورية في دول الدساتير المكتوبة؛ لأن الخاصية الأساسية للدستور أنه أكثر قوة وصلابة؛ لأنه قانون يسمو على ما عداه من القواعد القانونية في الدولة، وهذه الخاصية لا يمكن أن تتحقق للقواعد العرفية؛ لأنها تنشأ بغير الإجراءات التي تنشأ بها الدساتير المكتوبة، والتي تضفي على الدساتير المكتوبة هذه القيمة القانونية الخاصة، ومن ثم فلا يلتقي العرف مع الدستور. [1]

بينما يعتبره أغلب الفقه مصدرًا من مصادر القانون الدستوري، وأساس القوة الملزمة للقواعد القانونية العرفية يرجع إلى استقرار ضمير الجماعة على الأخذ بها؛ لأنها تحقق العدالة في المجتمع، ومن هذا المنطلق يسهم العرف في تنظيم المجتمع شأنه شأن التشريع. [2] بالإضافة إلى أن الدستور المكتوب مهما بذل من جهد في إعداده، فإنه تغلب عليه النواحي القانونية النظرية أكثر من النواحي العملية والواقعية، فلا يمكن عند التطبيق أن يكون شاملًا لجميع القواعد المتعلقة بنظام الحكم [3]؛ وبخاصة فإن تطور الأفكار في شؤون الحكم والسياسة أسرع منه في الشؤون القانونية الخاصة [4].

المطلب الثالث: أحكام القضاء الدستوري

يقصد بالقضاء الدستوري مجموعة القواعد القانونية المستنبطة من أحكام المحاكم في المجال الدستوري. [5]

هل تُعد أحكام القضاء الدستوري مصدرًا للقواعد الدستورية

لاعتبار أحكام القضاء مصدرًا للقواعد الدستورية [6] يتعين التفريق بين الأحكام العادية التي تطبق النصوص القانونية الواضحة على القضايا المطروحة أمام المحاكم، وبين أحكام المبادئ التي تملأ نقصًا في القانون بتشييد مبدأ قانوني جديد، أو تفسر قاعدة قانونية تفسيرًا يغاير المستقر من تفسيرات، والصورة الثانية من الأحكام هي محل حديثنا.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يتعين التفريق بين البلاد التي تأخذ بنظام السوابق القضائية باعتباره مصدرًا رسميًا للقواعد الدستورية، وبين البلاد التي لا تأخذ بنظام السوابق القضائية، مثل مصر. فالبلاد الأولى تتقيد كل محكمة في قضائها بالمبادئ التي سارت هي عليها من قبل، وبالمبادئ التي سارت عليها المحاكم الأعلى منها درجة، أما البلاد الثانية، فمن الناحية

---

(1) تزعم هذا الفريق الأستاذ في الفقه الفرنسي الأستاذ: كاريه دي ملبرج. راجع في بيان أدلة هذا الرأي: النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل ص 43. د. ثروت بدوي: القانون الدستوري، ص70-71. القانون الدستوري،محمد حسنين عبد العال، 93-97

(2) القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص 35

(3)د. ثروت بدوي: القانون الدستوري، ص 69-70. د. عبد الفتاح ساير، القانون الدستوري، ص246

(4) النظرية العامة للقانون الدستوري، د. رمزي الشاعر، ص 367.

(5) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص6

(6)لاحظ: النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، ص 39. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 6-7. مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 96 – 97.

النظرية، فإن تلك الأحكام، مهما كانت قيمتها الأدبية، لا تعد ملزمة للمحكمة التي أصدرتها في قضائها القادم، ولا تعد ملزمة للمحاكم الأدنى منها درجة، أما من الناحية العملية، " فإن أحكام المبادئ التي تصدر من المحاكم العليا، تعتبر بعد استقرارها فترة طويلة بمثابة مصدر تكميلي للتشريع بصفة عملية غير رسمية " [1]

ويرى بعض الفقه أنه يمكن أن تستنبط القواعد الدستورية القضائية — في البلاد التي تأخذ بنظام الرقابة القضائية على دستورية القوانين – من أحكام كافة أنواع المحاكم ما دامت تتعلق بمسائل دستورية، فالمحاكم الإدارية في رقابتها على مشروعية أعمال الإدارة يمكن أن تخلق قواعد دستورية، لاسيما فيما يتعلق بالحقوق العامة للأفراد، والمحاكم العادية قد تنشئ قواعد دستورية عندما تتعرض للفصل في منازعات تدخل الحكومة طرفًا فيها. [2]

---

[1] النظام الدستوري المصري، د. يحيى الجمل، 39-40.

[2] القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 7

الكتاب والسنة حاكمان على مصادر القواعد الدستورية

الواقع أن سلطة الإنسان في التعامل مع المصادر الدستورية السابقة محكوم بسلطة أعلى منها، ليس له أن يتجاوزها، هي سلطة الله تعالى المشرع الأعلى في الدولة الإسلامية. [1]

فمصدر جميع الأحكام التشريعية (التكليفية والوضعية) هو الله تعالى، وليس البشر، وإنما مهمة المجتهد في الإسلام تنحصر في الكشف عن الحكم الشرعي، واستنباط الحكم من صريح النص أو من دلالته، وليس له الحق في إنشاء الأحكام، كما ليس للأمة جمعاء إبتداع حكم جديد في شرع الله، وهذا بخلاف القوانين الوضعية، فإن التشريع فيها لعقول الأمة، عن طريق الشعب أو ممثليه في البرلمان. [2]

وبناءً على ذلك اجمعوا على تعريف الحكم الشرعي بأنه: " خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين" [3] ".

هذا وقد ثبت يقينًا أن السيادة لله تعالى.. وأن مصدر النظام القانوني هو الله تعالى.. وأن الحاكم هو الله تعالى ..، فإنه لا سبيل لمعرفة حكم الله تعالى في أي أمر من الأمور، والمقاييس التي يمكن بها استخراج الأحكام من ينابيعها إلا بمعرفة الأدلة التي نصبها الشارع الحكيم دليلًا على الأحكام .

فمصادر التشريع يطلق عليها فقهاء المسلمين الأدلة الشرعية، وهي في مجملها لا تخرج عن ثلاثة مصادر وهي: الكتاب والسنة والاجتهاد .

ويمكن تقسيمها باعتبار الاتفاق والاختلاف عليها إلى ما يلي:

– اتفق أهل السنة على أن الأدلة المعتبرة شرعًا أو المصادر التشريعية هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس [4]، فالحكم الشرعي الذي يستقي من واحد من هذه المصادر الأربعة يكون قانونًا واجب الإتباع، لا يجوز تعطيله أو تجاهله.

– واتفقوا على أن هذه الأدلة الأربعة ترجع إلى أصل واحد، وهو الكتاب والسنة [5].

– وهناك أدلة أخرى لم يتفق أهل العلم على الاستدلال بها، فمنهم من استدل بها على الحكم الشرعي، ومنهم من أنكر الاستدلال بها، وأشهر هذه الأدلة: المصلحة المرسلة، والعرف، وسد الذرائع، ومذهب الصحابي، والاستحسان، والاستصحاب، وشرع من قبلنا، وهنا نجد سؤالًا يطرح نفسه وهو:

هل كل المصادر السابقة تصلح كمصدر للتشريع الدستوري والقانوني في العصر الحديث؟

---

[1] في نفس الاتجاه: الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص: 116.

[2] في هذا المعنى: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص163.

[3] التمهيد للأسنوي ص: 48، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت. نهاية السول شرح منهاج الوصول، الأسنوي، 28/1. الإبهاج للسبكي 43/1، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى. البحر المحيط للزركشي 91/1.

[4] الرسالة للشافعي، ص: 508 ط/ دار الكتب العلمية، تحقيق أحمد شاكر. مجموع الفتاوى لابن تيمية، 401/20. شرح الكوكب المنير لابن النجار2/ 5. علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص: 21. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص: 70.

[5] الصواعق المرسلة لابن القيم 2/ 520، ط/ دار العاصمة، الرياض، 1998م.

وإليك في السطور القادمة الإجابة التفصيلية على السؤال السابق، والبيان العملي لكيفية استيعاب أحكام الشريعة الإسلامية أن تكون المصدر الوحيد لأي قانون إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وكيف أن المصادر التشريعية في الإسلام تضع أمام المجتهد موارد عظيمة هائلة لاستنباط الأحكام الصالحة لكل زمان ومكان، وكيف يستطيع علماء المسلمين بهذه المصادر أن يحققوا عمليا على أرض الواقع مرونة وشمولية الشريعة الإسلامية:

المبحث الأول

الكتاب والسنة مصدرا التشريع

تمهيد:

الكتاب والسنة أساسا التشريع، وكلاهما وحي من الله تعالى، فالقرآن الكريم كلامه تعالى، والسنة النبوية بيانه ووحيه إلى رسولهﷺ،

قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ٤ ﴾[النَّجۡمِ].، وقد تكفل الله تعالى بحفظهما؛ ليقم بهما حجته على العباد إلى آخر الدهر، قال تعالى:﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩ ﴾[الحِجۡرِ]. ، والسنة بيان القرآن، ولا يتم حفظ القرآن إلا بحفظ بيانه.

ولا يجوز أن يخرج أي تشريع في الإسلام من أي مجتهد في أي عصر من العصور عن حدود الكتاب والسنة أو أن يعارض نصًا من نصوصهما أو أصلًا من أصولهما [(1)].

ومن هنا يتضح الفرق الجوهري بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول التي يكون القانون فيها تعبيرًا عن إرادة الدولة، وصادرًا عن سيادتها، أي أن تكون جميع أجهزة الدولة خاضعة للقوانين الوضعية الصادرة عن سلطتها التشريعية، بينما الدولة في الشريعة ليست هي مصدر التشريع، بل الشريعة تعبير عن الإرادة الإلهية المتمثلة في القرآن والسنة، ولا يجوز للمجالس النيابية ولا لغيرها أن تصدر قانونًا يخالف الشريعة الإسلامية [(2)].

وإذا أصدرت السلطات القوانين التي لا تتفق مع الشريعة، فإن عملها لا يُحل القوانين المحرمة، ولا يبيح لمسلم أن يتبعها أو يحكم بها أو ينفذها، بل تظل محرمةً تحريمًا قطعيًا على كل مسلم ومسلمة [(3)].

وإليك بيان أهم المسائل التي تتعلق بأن الكتاب والسنة أساسًا التشريع

المطلب الأول: السنة النبوية حجة في التشريع مثل القرآن الكريم

السنة في اللغة:

هي السيرة والطريقة. قال ابن منظور: "السنة: السيرة حسنة كانت أو قبيحة. [(4)]

السنة في الاصطلاح:

عرّفت السنّة بعدّة تعاريف في الاصطلاح، وذلك حسبما تضاف إليه من علوم، وإليك – باختصار – هذه التعاريف:

---

(1) السلطات الثلاث في الإسلام، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص: 6.

(2) في هذا المعنى: سيادة الشريعة الإسلامية لتوفيق الشاوي ص: 112-113.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي 230/1 أيضا 1/ 239 وما بعدها.

(4) لسان العرب 220/13.

السنة عند المحدّثين هي: ما أضيف إلى النبي ﷺ قولًا له أو فعلًا أو تقريرًا أو صفةً حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام [1].

والسنة في اصطلاح الفقهاء: هي ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه [2]

أما تعريف السنة عند علماء الأصول: فقد عَرَّفها الآمدي بأنها: "تطلق على ما صدر عن الرسول ﷺ من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلوٍ، ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز"[3]. كما عُرفت بأنها: "كل ما صدر عن النبي ﷺ، غير القرآن الكريم، من قول، أو فعل، أو تقرير، [4]، مما يصلح أن يكون دليلًا لحكم شرعي

والتعريف الأخير هو التعريف الاصطلاحي المراد، وهو يعني أن كل ما صح عن النبي ﷺ من أقوال أو أفعال أو تقريرات فهي السنة، وتُحمل على رتبتها من وجوب أو ندب أو إباحة أو تحريم أو كراهة حسب ما يقتضيه القول أو الفعل أو التقرير، ويخرج ما صدر عنه ﷺ من الأمور الدنيوية والجبلية التي لا صلة لها بالوحي، وأما السنة عند الفقهاء فهي بمعنى الندب إلى الشيء أي استحبابه، ولا تدل على المعنى الاصطلاحي المراد، وكذلك عند المحدثين لا تدل على المعنى الاصطلاحي، ولكن تكون بمعنى الطريقة [5]، كما وردت في قوله ﷺفي حديث أنس بن مالك: " ... لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي.. ."[6].

ولا ريب أن تعريف الأصوليين هو التعريف الذي يناسب كون السنة مصدرًا رئيسيًا للتشريع، وأنها حجة مثل القرآن، كما سيتبين – إن شاء الله تعالى – بين ثنايا هذا البحث.

وأما معنى حجية السنة: أنها دليل على حكم الله تعالى يفيدنا العلم أو الظن به، ويظهره ويكشفه لنا، فإذا علمنا أو ظننا الحكم بواسطته، وجب علينا امتثاله والعمل به، فحجية السنة تعني وجوب العمل بمقتضاها [7].

والأدلة على التسوية بين حكم كتاب الله تعالى وحكم سنة رسول الله ﷺ، في وجوب العمل ولزوم التكليف كثيرة سواء في القرآن أو في السنة.

[(1)] فتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي 10/1، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى.

[2] فتاوى اللجنة الدائمة، الفتوى 6315، 4/5. الفقه الإســـلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 1/ 52، ط/ دار الفكر، الثانية، 1985م. أنيس الفقهاء لقاسم القونوي ص: 106، ط/ دار الوفاء، جدة

([3]) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 223/1، ط/ دار الكتاب العربي.

([4]) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص 95 حيث قال في تعريف السنة شرعًا: "قول النبي ﷺ وفعله وتقريره".

[5]لاحظ التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة، الشيخ مصطفى سلامة، ص: 130، ط/ مكتبة الحرمين للعلوم النافعة.

[6]صحيح البخاري، 1949/5، ح4776.

[7] حجية السنة، د. عبد الغني عبد الخالق، ص: 243 ط/ دار الوفاء، المنصورة، مصر. .

أولًا: القرآن الكريم

1- أمر الله تعالى بطاعة رسولهﷺفي مواضع كثيرة من القرآن تزيد على ثلاثين موضعًا، وقرن فيها طاعته عز وجل بطاعة رسولهﷺ، بل جعل طاعة الرسول ﷺ طاعة لله، ومعصية الرسولﷺ معصية لله، قال تعالى:﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النِّسَاءِ٨٠].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ ٢٠ ﴾[الأنفَالِ].

وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ [النِّسَاءِ].

وقال تعالى: ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٣٢ ﴾ [آلِ عِمۡرَانَ].

2- وحذر تعالى من يخالف أمره ﷺ أي يخالف شريعته باطنًا أو ظاهرًا تحذيرًا شديدًا بأن يصيبهم فتنة في قلوبهم من كفر أو نفاق أو يصيبهم عذاب أليم [1]، قال تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}.

3- ونفى الله تعالى الإيمان عمن لا يحكمهﷺ في كل شؤونه، أو حتى يجد في نفسه حرجًا من حكمهﷺ، أو لا يسلم راضيًا ظاهرًا وباطنًا لقضائه ﷺ ، قال تعالى: {فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}.

4- ووصف من يتهرب من الاحتكام إليهﷺ ويصد عنه وعن حكمه بالنفاق،

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيۡتَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودٗا ٦١ ﴾[النِّسَاءِ]., وكذلك بأن دعوى إيمانهم كاذبة، وأنهم يظهرون خلاف ما يبطنون، ويقولون ما لا يفعلون، وفي قلوبهم مرض، ويتصفون بالظلم وسوء الظن بالله تعالى،

قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعۡنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٞ مِّنۡهُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٤٧ وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ ٤٨ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلۡحَقُّ يَأۡتُوٓاْ إِلَيۡهِ مُذۡعِنِينَ ٤٩ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرۡتَابُوٓاْ أَمۡ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَرَسُولُهُۥۚ بَلۡ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٥٠ ﴾ [النُّورِ].

5-وتتجلى أهمية السنة وأنه لا يمكن إقامة حكم الله تعالى بدون إقامة حكم رسولهﷺ في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤ ﴾[النَّحۡلِ].
، فقد كلف الله تعالى نبيهﷺببيان المراد من آيات القرآن، ويكون هذا البيان بأن السنة تفصل أحكامًا مجملةً في القرآن [2]،

---

[1] تفسير القرآن العظيم أو تفسيرابن كثير 90/6 ط/ دار طيبة للنشر والتوزيع، الثانية.

[2] كبيانها للصلوات على اختلافها في أنواع مواقيتها وسجودها وسائر أحكامها، وبيانها للزكاة في مقاديرها وتعيين ما يزكى وما لا يزكى، وبيانها لأحكام الصوم والحج والبيوع وغيرها.

وتخصص أحكامًا عامة في القرآن [1]، وتقييد أحكامًا مطلقة في القرآن [2]، وكذلك فقد استقلت السنة بأحكام سكت عنها القرآن، ولم ينص عليها في كل الأبواب تقريبًا مثل العبادات والمعاملات والجنايات والحدود وغيرها [3].

وبهذا يتضح الفرق بين سنية الدليل، وسنية الحكم، فسنية الدليل هي أن يكون الحكم قد ثبتت فرضيته بالسنة، وأما سنية الحكم، فهو الذي إن فعلته تُثاب عليه، وأن لم تفعله لا تُعاقب.

ثانيًا: السنة النبوية الشريفة

عن الْمِقْدَامَ بْنَ مَعْدِي كَرِبَ [4]، أن رَسُول اللهِ ﷺ قَالَ: " يُوشِكُ أَحَدُكُمْ أَنْ يُكَذِّبَنِي وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَدِيثِي، فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللهُ. " [5]

في الحديث توبيخ وتقريع نشأ من غضب عظيم على من ترك السنة والعمل بالحديث استغناء بالكتاب. [6]

---

[1] لا خلاف بين العلماء أن السنة المتواترة تخصص القرآن، وذهب الأئمة الأربعة إلى أن أخبار الآحاد كذلك تخصص القرآن، وهو المختار عند العلماء

[2] فقوله تعالى: { فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}، قيدته السنة باليمين، وقوله تعالى: { فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ}، قيدته السنة بالتتابع. انظر حجية السنة، د. عبد الغني عبد الخالق، ص: 497.

[3] فقد ثبت الآذان وشفعه، والإقامة وإيتارها بالسنة، وثبت حكم صلاة العيدين والاستسقاء والكسوف والجنائز بالسنة، وفي المعاملات ثبت العديد من الأحكام بالسنة حتى أُفردت المصنفات الكاملة التي اقتصرت على جمع أحاديث الأحكام فقط، والكثير منها استقلت به السنة، وثبتت بعض أحكام الحدود بالسنة مثل حد الخمر، وحد الردة. السنة النبوية المصدر الثاني في التشريع الإسلامي من حيث الاحتجاج والعمل، د. نور بنت حسن قارت، ص: 60 وما بعدها.

[4] صحابي مشهور يكنى أبا يحيى، توفي بالشام سنة سبع وثمانين في خلافة عبد الملك بن مروان وهو بن إحدى وتسعين سنة، رُوى له عن رسول الله ﷺسبعة وأربعون حديثًا. الإصابة في تمييز الصحابة،

[5] مسند أحمد 132/4، ح 17233، وقال الشيخ الأرنؤوط: صحيح. سنن أبي داود، 200/4، ح4604. صححه الألباني. سنن ابن ماجه 1/ 6، ح 12، وصححه الشيخ الألباني. سنن الترمذي، 38/5، ح 2664. سنن الدارمي، 473/1، ح606، وصححه حسين سليم اسد.

[6] تحفة الأحوزي للمباركفوري، 7/ 356، ط/ دار الكتب العلمية.

وعن عبيد الله بن أبي رافع، عن أبيه أبي رافع [(1)]، قال: قال رسول الله ﷺ: "لَا أَعْرِفَنَّ الرَّجُلَ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي، إِمَّا أَمَرْتُ بِهِ، وَإِمَّا نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ مَا نَدْرِي مَا هَذَا، عِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ لَيْسَ هَذَا فِيهِ" [(2)].

وفي الحديث السابق دليل على أنه لا حاجة بالحديث إلى أن يعرض على الكتاب، وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ كان حجة بنفسه. [(3)]

ونخلص مما سبق إلى أن:

1- السنة ليست المذكرة التفسيرية للقرآن

المذكرة التفسيرية لا يمكن أن ترتفع إلى نفس مرتبة التشريع؛ ولا تحوي أي إلزام، بينما السنة دليل من الأدلة، ولا يمكن إقامة حكم الله تعالى بدون إقامة حكم رسولهﷺ، وبذلك يستحيل أن تهبط السنة إلى مستوى عدم الإلزام، كما تهبط المذكرة التفسيرية للقانون. [(4)]

2- السنة مصدر للتشريع بالنسبة للقواعد الدستورية كما أنها مصدر للتشريع بالنسبة للقواعد القانونية العادية

وهذا في الواقع لا يحتاج إلى بيان، فقد نظمت السنة عمومًا –كما يظهر في كل أبوب الرسالة تقريبًا – الكثير من القواعد والمبادئ العامة التي تكشف عن النظام الدستوري الإسلامي فيما يتعلق بنظام الحكم، والبيعة وحقوق الحكام ومسؤوليتهم، وحقوق الإفراد وحرياتهم العامة، وعلاقة الحاكم بالمحكومين، ومسائل الشورى والقضاء والسلم والحرب والمعاهدات وغيرها.

المطلب الثاني: هل كل ما صدر عن النبي ﷺ يعد مصدرًا للتشريع؟

ينبغي لمعرفة ما يعد مصدرًا للتشريع، وما لا يعد مصدرًا للتشريع مما صدر عن النبي ﷺ، **أي ما كان مقصود به بيان الأحكام أو تشريعها، وما كان في أمور دنيوية بحتة لا علاقة لها بالتشريع وليست مبنية على الوحي، أو بتعبير آخر: ما يجب أن يكون قانونًا ملزمًا لأمته، وما يمكن أن يكون مباحًا أو مندوبًا، يؤجر من يقتدي به ﷺ، ولكن لا يجب عليه هذا الاقتداء**، أقول ينبغي أن نبين أولًا أنواع السنة من حيث ورودها إلينا، ومدى حجية كل نوع من هذه الأنواع، ثم نبين أنواع السنة من حيث ماهيتها أو ذاتها.

أولًا: أنواع السنة من حيث طرق ورودها إلينا

---

(1) مولى رسول الله ﷺ، من قبط مصر، يقال: اسمه إبراهيم، وقيل: أسلم، وقيل سنان، وقيل قزمان، كان عبدا للعباس فوهبه للنبي ﷺ، فلما أن بشر النبي ﷺبإسلام العباس أعتقه، روى عدة أحاديث. الإصابة في تمييز الصحابة، 134/7. سير أعلام النبلاء 16/2، ط/مؤسسة الرسالة، 1413هـ.

(2) صحيح ابن حبان 1/ 190، ح 13، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم. المستدرك للحاكم، 191/1، ح369.

(3) شرح السنة للإمام البغوي، 201/1، المكتب الإسلامي، دمشق، الثانية، 1403 هـ.

(4) في هذا المعنى: المشروعية الإسلامية العليا، د. علي محمد جريشة، ص: 125-126، ط/ مكتبة وهبة.

تنقسم السنة من حيث سندها عند الجمهور إلى سنة متواترة وسنة آحاد، وإليك بيانها باختصار.

1- السنة المتواترة

تعريف المتواتر لغة: هو اسم فاعل مشتق من المتواتر أي التتابع، تقول تواتر المطر أي تتابع نزوله. [1]

وأما السنة المتواترة اصطلاحًا: فهي ما رواه جماعة يبلغون في الكثرة مبلغًا تُحيل العادة تواطؤهم على الكذب[2].

وينقسم الخبر المتواتر إلى قسمين هما، لفظي ومعنوي. المتواتر اللفظي: هو ما تواتر لفظه ومعناه. مثل الحديث الذي رواه أَبو هُرَيْرَةَ أن رَسُولُ اللَّه ﷺ قال: " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ [3]" رواه بضعة وسبعون صحابيًا. وأما المتواتر المعنوي: هو ما تواتر معناه دون لفظة. مثل: أحاديث رفع اليدين في الدعاء. فقد ورد عنه ﷺ نحو مائة حديث. كل حديث منها فيه أنه رفع يديه في الدعاء. [4]

وما سبق هو تقسيم التواتر باعتبار لفظه، ويرى بعض أهل العلم أن التواتر ينقسم أيضًا باعتبار أهله إلى قسمين: الأول هو التواتر العام، وهو الذي سبق بيانه، والثاني هو التواتر الخاص، وهو الذي يحصل عند أهل العلم ولا يحصل عند العامة، ولكن يجب عليهم التصديق به والعمل بمقتضاه، ويجب على العامة أو كل من خرج عن أهل الإجماع الذي أجمعوا على صحته أن يسلموا العلم به. [5]

وحكم المتواتر أنه قطعي الثبوت عن الرسولﷺباتفاق العلماء [6]، ويفيد الخبر اليقين والعلم الضروري؛ وهو الذي يضطر الإنسان إلى التصديق به بحيث لا يمكن دفعه؛ لأن الثابت بالتواتر كالثابت بالمعاينة [7]، ولذلك يكفر جاحده [8].

وعلى هذا فالسنة المتواترة دليل من أدلة الأحكام، ومصدر من مصادر التشريع بلا خلاف بين المسلمين، ولا اعتبار بمن ينكرون حجية السنة.

2- سنة الآحاد

---

[1] لسان العرب، 275/5.

[2] تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص22. توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري الدمشقي، 1/ 489، ط/ مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الأولى، 1416 هـ.

[3] صحيح البخاري 52/1، ح110. صحيح مسلم 10/1، ح3.

[4] تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص19-21، ط/ مكتبة المعارف، الرياض، السابعة، 1405هـ.

[5] قال ابن تيمية: ". . . . ولهذا كان التواتر ينقسم إلى: عام وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة، كسجود السهو، ووجوب الشفعة، وحمل العاقلة العقل، ورجم الزاني المحصن، وأحاديث الرؤية، وعذاب القبر، والحوض، والشفاعة، وأمثال ذلك.

[6] الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 1/ 100، ط/ دار الحديث، الأولى، القاهرة.

[7] الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان، ص 169.

[8] أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي، ص 453، ط/ دار الفكر، الأولى.

خبر الآحاد لغة: الآحاد جمع الواحد. [1]

واصطلاحًا: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر [2].

ولكن هل تُعد سنة الآحاد مصدرًا من مصادر التشريع؟

ذهب بعض أهل العلم من علماء القانون العام [3]إلى أنه لا يجوز الأخذ بسنة الآحاد في المسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة، حين تأتي بنص جديد لم ينص عليه القرآن؛ وذلك للأسباب التالية:

– **أهمية الأحكام الدستورية وخطورتها؛** لأنها تتعلق بالنظام السياسي للدولة أي بنظام الحكم فيها، وبيان حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية تجاه الدولة، وعدم تواتر أو على الأقل شهرة السنة يعد قرينة على عدم صحتها، ومما يدل على ذلك أن الإمام الغزالي [4]كان يرى أن " خبر الواحد لا تثبت به الأصول "، وهو يعني أصول الأحكام الشرعية أي مصادرها، وبالتعبير الحديث لا تثبت به مصادر القانون [5].

– **أن سنة الآحاد غير يقينية**

القواعد القانونية – وبخاصة ما كان منها خاصًا بالقانون الأساسي للدولة، وهو القانون الدستوري – تتطلب أن تكون مصادرها ذات صبغة يقينية، أي غير ظنية، وسنة الآحاد تعوزها هذه الصبغة اليقينية، وقد كان عمر بن الخطاب ﷺ لا يقبل الحديث أحيانًا – ولو كان تشريعًا عاديًا، لا تشريعًا دستوريًا – من رواية الصحابي، إلا إذا شهد صحابي آخر مؤيدًا رواية هذا الحديث، ولذلك فمن أجل أن يطبق تشريع يجب العلم به عن طريق اليقين، لا عن طريق الظن، حتى ولو كان ينطوي على رجحان الظن. [6]

ويُرد على من يرى إسقاط الشرعية عن أحاديث الآحاد في المجال الدستوري أو في غيره من المجالات ردًا مجملًا وآخر تفصيليًا:

أ– الرد المجمل

---

[1] لسان العرب 3/ 446

[2] الإحكام للآمدي 2/ 48. تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص22.

[3] د. عبد الحميد متولي

[4]محمد بن محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي الطوسي (450–505) فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف ، ويلقب بزين الدين وبحجة الإسـلام ، أحد أئمة الشـافعية في التصـنيف والترتيب والتقريب والتعبير والتحقيق والتحرير. طبقات الشافعية لابن كثير ،ص: 533، ط/ مكتبة الثقافة الدينية، 1413 هـ .الأعلام للزركلي ط/ دار العلم للملايين، بيروت ، الخامسة .

[5] أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، مظاهرها – أسبابها – علاجها، د. عبد الحميد متولي، ص: 63–65، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

[6] أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، مظاهرها – أسبابها – علاجها، د. عبد الحميد متولي، ص: 66.

– أحكام القانون الدستوري، وهي تقابل في الاصطلاح الفقهي الإسلامي مباحث الإمامة، من أولها إلى آخرها تعد جزءًا من الأحكام العملية أو من أحكام الفروع، ولم يرفعها إلى مرتبة الأصول إلا غلاة الشيعة[1]، ويكاد ينعقد الاتفاق بين أهل العلم على العمل بأحاديث الآحاد في مجال الأحكام العملية ، وعلى الرغم من ذلك فإن أحاديث الآحاد ليست حجة فقط في مجال الأحكام العملية والفروع مثل أحكام القانون الدستوري، بل هي حجة كذلك في مجال العقيدة والأصول.

ب– الرد التفصيلي

اتفق صحابة الرسولﷺعلى حجية خبر الواحد العدل، ولو في الأمور العظيمة الخطيرة، ولم يتوقفوا في قبول بعضه إلا دفعًا للريبة وطلبًا لليقين، وإليك بعض الأدلة على حجية خبر الآحاد:

1– القرآن الكريم

– قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾[الحُجُرَاتِ٦].، وفي القراءة الأخرى {فتثبتوا } وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد العدل؛ لأنه لا يحتاج إلى التثبت، بدلالة مفهوم المخالفة [2]، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم، كما أمر بالتثبت من خبر الفاسق . [3]

– وقال تعالى:﴿ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٤٣ ﴾[النَّحۡلِ]. وجه الدلالة أن الله تعالى أمر من لم يعلم أن يسأل أهل الذكر وهم أولو الكتاب والعلم، ولولا أن أخبارهم تفيد العلم لم يأمر بسؤال من لا يفيد خبره علمًا، وهو سبحانه لم يقل سلوا عدد التواتر بل أمر بسؤال أهل الذكر مطلقًا فلو كان واحدًا لكان سؤاله وجوابه كافيًا. [4]

– وقال تعالى:﴿ وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ ١٢٢ ﴾[التَّوۡبَةِ]. وجه الدلالة: أن الطائفة في لغة العرب تقع على الواحد فما فوق [5]، فلولا أن الحجة تقوم بحديث الآحاد لما حض الله تعالى الطائفة على التبليغ حضًا عامًا.

2– السنة النبوية الشريفة:

---

[1] في هذا الاتجاه: المشروعية الإسلامية العليا، د. علي جريشة، ص: 127–128.

[2]وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم، إثباتا ونفيا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به. إرشاد الفحول للشوكاني ، 38/2. البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، 3/ 96، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.

[3]: الصواعق المرسلة لابن القيم، ص 394 .

[4] المصدر السابق ص: 394.

[5]النهاية في غريب الحديث والأثر، 336/3 . القاموس المحيط ، الفيروز أبادي ، ص: 1077. المصباح المنير، أحمد الفيومي المقري، 197/1، ط/ المكتبة العصرية.

– ما رواه عبد الله بن مسعود أن النبيﷺقال: " نَضَّرَ اللهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي هَذِهِ فَحَمَلَهَا، فَرُبَّ حَامِلِ الْفِقْهِ فِيهِ غَيْرُ فَقِيهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ الْفِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ. " (1)

وجه الدلالة:

يبين الحديث السابق أنه لما نَدَب رسول الله إلى استماع مقالته وحفظِها وأدائها امرًا يؤديها، والعبد واحدٌ، دلَّ على أنه لا يأمر أن يُؤدَّى عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه؛ لأنه إنما يُؤدَّى عنه حلال وحرام يُجتَنَب، وحدٌّ يُقام ومالٌ يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دينٍ ودنيا. (2)

وعن ابن عمر قال: " بَيْنَمَا النَّاسُ فِي صَلاَةِ الصُّبْحِ بِقُبَاءٍ إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺقَدْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ. وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةَ فَاسْتَقْبِلُوهَا. وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ ". (3)

وأهلُ قباءٍ أهلُ سابقة من الأنصار وفقه، وقد كانوا على قبلةٍ فرض الله عليهم استقبالها، ولم يكن لهم أن يَدَعوا فرض الله في القبلة إلا بما تقوم عليهم الحجة، أي لم يكونوا يفعلوا ذلك بخبر إلا عن علم بأن الحجة تثبُت بمثله، إذا كان من أهل الصدق. (4)

– وكان رسول اللهﷺيبعث واحدا فقط، الحجة قائمة بخبره على من بعثه إليه:

فبعث رسول الله أبا بكر واليًا على الحج في سنة تسع، وحضره الحج من أهل بلدان مختلفة وشعوب متفرقة، فأقام لهم مناسكهم وأخبرهم عن رسول الله بما لهم وما عليهم، وبعث عليًا بن أبي طالب في تلك السنة فقرأ عليهم في مجمعهم يوم النحر آيات من سورة براءة، ونبذ إلى قوم على سواءٍ، وجعل لهم مددًا ونهاهم عن أمور، كان أبو بكر وعليٌّ معروفين عند أهل مكة بالفضل والدين والصدق، وكذلك فرّق النبي عمّالًا على نواحي عرفنا أسماءهم والمواضع التي فرّقهم عليها. . ، وهؤلاء كانوا مشهورين في تلك النواحي التي بعثهم إليها بالصدق، ولم يكن لأحد ممن قدم عليهم هؤلاء العمال أن يقول لهم: أنت واحد وليس لك أن تأخذ منا ما لم نسمع رسول الله يذكر أنه علينا.

– أن خبر الواحد لو لم يفد العلم لم يثبت به الصحابة التحليل والتحريم والإباحة والفروض ويجعل ذلك دينًا يدان به في الأرض إلى آخر الدهر، فهذا الصِّدِّيق ﷺ زاد في الفروض التي في القرآن فرض الجدة، وجعله شريعة مستمرة إلى يوم القيامة بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة فقط وجعل حكم ذلك الخبر في إثبات هذا الفرض حكم نص القرآن في إثبات فرض الأم، ثم اتفق الصحابة والمسلمون بعدهم على إثباته بخبر الواحد، وأثبت عمر بن الخطاب بخبر حمل بن مالك دية الجنين ، وجعلها فرضًا لازمًا للأمة، وأثبت ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الضحاك بن سفيان الكلابي وحده وصار ذلك شرعًا مستمرًا إلى يوم القيامة، وأثبت شريعة عامة في حق المجوس بأن أخذ منهم الجزية بخبر عبد الرحمن بن عوف وحده (5)، وأثبت

---

(1) مسند أحمد 225/3، ح 13374، وقال الشيخ الأرنؤوط صحيح لغيره، وهذا الإسناد حسن. سنن ابن ماجه 1/ 86، ح 236، وصححه الشيخ الألباني في أحكامه على سنن ابن ماجه.

(2)الإمام الشافعي، الرسالة ص 402–403، ط/ دار الكتب العلمية.

(3) صحيح البخاري، 1/ 157، ح 395. صحيح مسلم 375/1، ح526.

(4)الإمام الشافعي، الرسالة ص 406–407.

(5) صحيح البخاري 3/ 1151، ح 2987.

عثمان بن عفان شريعة عامة في سكنى المتوفى عنها بخبر فريعة بنت مالك وحدها [1] رضي الله عنهم جميعًا، وهذا أكثر من أن يذكر بل هو إجماع معلوم منهم ، ولا يقال على هذا إنما يدل على العمل بخبر الواحد في الظنيات، ونحن لا ننكر ذلك؛ لأنا قد قدمنا أنهم أجمعوا على قبوله والعمل بموجبه، ولو جاز أن يكون كذبًا أو غلطًافي نفس الأمر لكانت الأمة مجمعة على قبول الخطأ والعمل به وهذا قدح في الدين والأمة. . . والأمة لم تثبت الشرائع العامة الكلية بأخبار الآحاد وهم يجوزون أن يكون كذبًا على رسول الله ﷺ في نفس الأمر[2].

- وكذلك قضاء القاضي على الرجل للرجل، إنما هو خبر يخبر به عن بينة تثبت عنده، أو إقرار من خصمٍ به أقر عنده، وأنفذ الحكم فيه، فلما كان يلزمه بخبره أن يُنفِذَهُ بعلمه، كان في معنى المخبِرِ بحلال وحرام قد لزمه أن يُحِلَّه ويحّرمه بما شهد منه.

وإليك بعض التنبيهات المهمة التي تتعلق بحجية خبر الآحاد

- الأدلة السابقة أدلة عامة مطلقة، لم تفرق بين باب وباب أو بين مسألة وأخرى، فحديث الرسولﷺإذا صح، لا يُرد بشيء أبدًا، إلا بحديث مثله ناسخ له، وكل الأدلة السابقة كما تدل على حجية خبر الآحاد في الأحكام، تدل على حجيته في العقائد، وكل من بعثهم رسول اللهﷺفي جميع النواحي يعلمون الناس الإسلام، كانوا يعلمونهم العقيدة بالتأكيد في جملة المسائل التي كانوا يعلمونها للناس

وعلى العموم فإن خبر الواحد حجة في جميع الأحكام ومختلف الأبواب والمسائل:

- ولا فرق في ذلك بين ما عمت به البلوى، أي الأمور التي يكثر وقوعها، ويعم بها التكليف، لتوافر الدواعي إلى نقله، وبين ما لم تعم البلوى به، وذلك لأن السنة متى رواها العدل الثقة الضابط، لزم إتباعها والأخذ بها، والحاجة لمعرفة حكم ما يقل وقوعه، كالحاجة لمعرفة حكم ما يكثر وقوعه، وكلاهما قد ينقله الآحاد، فضلا عن أن الكثرة أو القلة لا ضابط لها في هذا الباب [3]، وقد قبل الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في الغسل من التقاء الختانين [4]، وخبر رافع بن خديج في الإجارة [5]، وهي أمور تعم بها البلوى.

---

[1] مسند أحمد 370/6، ح27132، وقال الأرنؤوط: إسناده حسن. سنن أبي داود 291/2، ح2300، وصححه الشيخ الألباني.

[2] توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، أحمد بن إبراهيم بن عيسى، 1/ 218، ط/ المكتب الإسلامي، ، الثالثة، بيروت.

[3] روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، ص: 127-128. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 175.

[4] صحيح مسلم 271/1، ح349.

[5] صحيح البخاري 825/2، ح 2218. صحيح مسلم 1183/3، ح1547.

– وكذلك لا فرق في ذلك بين ما يسقط بالشبهات، مثل الحدود؛ لأنها عقوبات، والأصل درء الحدود بالشبهات، وبين ما لا يسقط بها، وذلك لأن خبر الواحد تشريع، والحديث حجة بنفسه، ودرء الحدود بالشبهات إنما يكون في مجال إثبات حد شرعي ما على معين، وأما في تشريع الحد، فيكفي فيه خبر الواحد. [1]

– وكذلك لا فرق في ذلك بين مخالفة الحديث للقياس وللأصول والقواعد العامة ، وبين موافقته لها؛ وذلك لأن السنة هي التي تؤصل الأصول، فإذا جاءت بحكم يخالف الأصول الثابتة، فإنها تعتبر أصلًا قائمًا بنفسه يعمل في دائرته، والاستقراء دل على أن المردود من سنة الآحاد الصحيحة السند، بحجة المخالفة للأصول، أنه في الحقيقة موافق للأصول وليس مخالفًا لها، فضلًا عن أن القياس إنما هو استنباط يرجع أساسًا إلى عقل الفقيه، وهو غير معصوم من الخطأ، وأما الحديث فنص معصوم، ولا يجوز تقديم غير المعصوم على المعصوم، فكل قياس يخالف النصوص، هو قياس فاسد [2].

– وكذلك لا فرق في ذلك بين مخالفة الحديث لعمل أهل المدينة، أو عدم مخالفته لعملهم؛ لأن أهل المدينة جزء من الأمة لا الأمة كلها.

– وكذلك لا فرق في ذلك بين عدم عمل راوي الحديث بخلاف الحديث الذي رواه، أو عمله موافقًا له؛ لأن العبرة بما يرويه الراوي، لا بما يعمل به؛ لأنه ربما يعمل بخلاف ما روي خطأ أو نسيانًا أو تأويلًا؛ لأنه غير معصوم.

فكل سنة صحت عن الرسول ﷺ بأن رواها الثقة الضابط وجب الأخذ بها؛ لأن الله تعالى تعبدنا بإتباع سنة نبيه ﷺ، ولا سبيل للوصول إليها إلا عن طريق الرواة، فإذا ثبت ضبطهم وعدالتهم، كان ذلك دليلًا عن صحة نسبة الحديث لرسول الله ﷺ إما على سبيل العلم القاطع أو الظن الراجح، وكلاهما يوجبان العمل بها شرعًا، ولذلك فإن تقسيم السنة النبوية إلى قسمين: متواتر وآحاد، يكون صحيحًا إذا كان التقسيم مبنيًا على عدد الرواة، ولا يكون مقبولًا إذا تعلق بالاحتجاج والعمل.

وبعد، فقد ثبت حجية السنة وأنها مصدر من مصادر التشريع، وكذلك حجية خبر الواحد العدل، نبين — بإيجاز — أقسام السنة باعتبار ماهيتها أو ذاتها، وفي ثنايا هذا البيان ستتضح الإجابة على السؤال السابق، وهو هل جميع ما صدر عن النبي ﷺ يجب أن يكون مصدرًا للتشريع ؟

ثانيًا: أقسام السنة باعتبار ذاتها أو ماهيتها، وما يعد منها مصدرًا للتشريع وما لا يعد. [3]

تنقسم السنة باعتبار ذاتها إلى ثلاثة أقسام: سنة قولية وفعلية وتقريرية

---

[1] روضة الناظر ابن قدامة المقدسي، ص: 129. البيان المأمول من علم الأصول، الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص 76.

[2] روضة الناظر لابن قدامة ص: 130. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 176.

[3] لمزيد من التفاصيل شرح الكوكب المنير 178/2، وما بعدها. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 164 – 166. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 450 – 451

القسم الأول: السنة القولية

هي الأحاديث التي قالها الرسول في مختلف المناسبات مما يتعلق بتشريع الأحكام كقوله ﷺ فيما رواه عمر بن الخطاب: " إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ " [(1)]، وعن أبي أمامة قال ﷺ: " لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ "[(2)]

ولا يعد مصدرًا من مصادر التشريع منها ما يتعلق بالأمور الدنيوية التي لا علاقة لها بالتشريع، وليست مبنية على الوحي، فليست مصدرًا تستنبط منه الأحكام الشرعيةا .

القسم الثاني: السنة الفعلية

هي الأعمال التي قام بها الرسول ﷺ مثل ما نقله الصحابة من أفعاله ﷺ في شؤون العبادة وغيرها كأداء الصلاة ومناسك الحج وآداب الصيام وقضائه بشاهد واحد ويمين المدعي، وأفعاله ﷺ منها ما يكون مصدرًا للتشريع ومنها ما لا يكون، وإليك تفصيل ذلك باختصار:

1- لا يعتبر مصدرًا للتشريع

- أفعاله الجبلية وهي التي تصدر منه بحسب الطبيعة البشرية أو بصفته إنسانا كالأكل والشرب والمشي، ونحو ذلك، فلا تجب متابعة الرسول ﷺ في طريقة مباشرته لها، ولكن لو تأسى به أحد في ذلك فحسن. [(3)]

- أيضًا ما صدر عنه ﷺ في الأمور الدنيوية مثل تنظيم الجيوش وتدبير أمور الحرب ، وشؤون التجارة، ونحو ذلك؛ لأن مبناها التجربة لا الوحي، والرسول ﷺ لم يُلزم المسلمين بها، ولم يعتبرها من قبيل تشريع الأحكام.

- ما ثبت كونه من خواصه ﷺ له وحده، كاختصاصه بوجوب الضحى والأضحى والوتر والتهجد بالليل، وكاختصاصه بالوصال في الصيام، والزيادة في عدد الزوجات على أربع. [(4)]

وإليك بعض الملاحظات العامة على ما لا يعد مصدرًا للتشريع مما صدر عنه ﷺ

- أنه لا يعد مصدرًا للتشريع ما صدر عنه باعتبار ما له من الإمامة والرياسة العامة، فيما يتعلق بالتفاصيل أو الجزئيات أو التنظيمات أو التطبيقات لمبدأ معين أو لقاعدة كلية، لأن هذه الأمور مبنية على المصلحة القائمة في عصره ﷺ[(5)]، وتعتبر موقوتة بعصر الرسول ﷺ من ناحية ارتباطها بالتطور الاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي، مثل السوابق التي وردت

---

(1) صحيح البخاري 1/ 3، ح 1.

(2) سنن أبي داود، 296/3، ح3565. وقال الألباني: صحيح. سنن ابن ماجه، 905/2، ح2713. سنن النسائي (المجتبى)، 247/6، ح3641.

(3) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 1/ 227-228. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 165. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 478.

(4) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 1/ 228. أصول الفقه الزحيلي، ص: 478.

(5) في هذا المعنى: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 40 وما بعدها، الطبعة الثالثة 1977. الإسلام عقيدة وشريعة الشيخ شلتوت ص: 500.

عن الرسول ﷺ فيما يتعلق بالتنظيم الإداري للدولة الإسلامية، وطرق جباية الأموال العامة، وغير ذلك من المسائل التي تخضع لمتطلبات الوقت وظروف التطور الاجتماعي [1]، وأما ما صدر عنه ﷺ في الشؤون الدستورية أو ما يتعلق بنظام الحكم فيما يقرر مبدًا عاما أو قاعدة كلية فهو بالطبع تشريع عام ومصدر للتشريع[2].

– أنه لابد من التفريق بين تكييف الوقائع، وبين الحكم الذي يتنزل على تلك الوقائع، فيما يتعلق بقضاء الرسول ﷺ في أي قضية سرقة أو زنى، أو قضائه في أمر حرب أو سلم أو معاهدة أو غير ذلك، فتكييف الوقائع يعد عملًا بشريًا، لا ترد عليه العصمة، ويتسم بالتأقيت، ولكنه ﷺ حين ينزل الحكم على تلك الوقائع فيقضي في السرقة مثلا بالقطع وفي الزنا بالرجم، أو يقضي بالحرب أو بالسلم على وقائع معينة، فإن الحكم هنا تشريع يتخذ صفة العموم بصرف النظر عن خصوص السبب، وحديث " " إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍفَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا. "[3] يشير إلى ما يمكن أن يرد من خطأ في الوقائع وتكييفها، وأما الحكم الذي ينزل على الوقائع فهو دائما بعيد عن الخطأ؛ لأنه تشريع مصدره الوحي ابتداء أو انتهاء بإقرار الوحي لاجتهاد الرسول ﷺ. [4]

2– وأما ما يعتبر مصدرًا للتشريع من فعله ﷺ

– ما عرف أن فعله ﷺ بيان لنص مجمل جاء به القرآن أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام، فذلك تشريع للأمة، وحكمه يكون حكم ما بينه من وجوب أو ندب، ويكون ذلك إما بصريح المقال، مثل قوله ﷺ: " صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي"، فأداؤه ﷺ الصلاة، بيان للصلاة التي أمرنا الله تعالى بها في قوله { وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ }، وقد يكون بقرائن الحال الدالة على البيان، مثل قطعه ﷺ أو أمره بقطع يد السارق من الكوع، فهذا الفعل بيان للمراد من قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[المِائدَةِ ٣٨]،، على رأي من اعتبر النص القرآني مجملًا، وأما من اعتبر لفظ اليد مطلقًا، ففعل الرسول ﷺ مقيّدا له، وهو أيضا من ضروب البيان. [5]

–كذلك ما فعله الرسول ﷺ ابتداءً، وعرفت شرعيته من وجوب وندبة وإباحة، فإنه تشريع للأمة، ويثبت حكم ما فعله في حق المكلفين؛ لقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ ﴾ [الأَحۡزَابِ٢١].

، وكذلك فإن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله ﷺ احتجاجًا واقتداءً في وقائع كثيرة، كما قَبَّلَ عمر بن الخطاب ﷺ الحجر الأسود، وقال " لولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك " [6]

---

(1) نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، د. فؤاد النادي، ص: 257، ط/ دار الكتاب الجامعي، 1980.

(2) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 40 وما بعدها، الطبعة الثالثة 1977.

(3)صحيح البخاري 952/2، ح2534.

(4) انظر المشروعية الإسلامية العليا، د. علي جريشة، ص: 131–132. الوجيز في أصول الفقه ، د. عبد الكريم زيدان ص: 165.

(5) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 1/ 288.

(6) صحيح مسلم 925/2، ح1270.

وأما ما فعله ﷺ ولم تعرف صفته الشرعية، ولكن عرف أن في الفعل قصد القربة، أي بأن كان مما يتقرب به إلى الله تعالى، كقيامه ببعض العبادات دون مواظبة عليها، فإن الفعل يكون مستحبا في حق الأمة، وإن لم يظهر فيه قصد القربة كالبيع والمزارعة، فيكون الفعل مباحًا. [1]

القسم الثالث: السنة التقريرية

وهي سكوت النبي ﷺ على إنكار قول أو فعل صدر في حضرته ﷺ، أو صدر في غيبته وعلم به ﷺ، فهذا السكوت يدل على جواز الفعل وإباحته؛ لأن هذا إقرار من الرسول ﷺ، وإقرار الرسول حجة؛ لأنه لا يجوز في حقه تأخير البيان عن وقت الحاجة [2]، ولأنه ﷺ لا يسكت عن باطل أو منكر، مثل سكوته وعدم إنكاره ﷺ لعب الغلمان بالحراب في المسجد.

وأظهر من مجرد السكوت أن يظهر ﷺ استبشاره أو رضاه أو استحسانه بالفعل، مثل إقراره ﷺ لاجتهاد الصحابة في أمر صلاة العصر في غزوة بني قريظة، ولكن يلاحظ أن سكوت النبي ﷺ لا يفيد أكثر من جواز أو إباحة الفعل، وقد يستفيد الفعل صفة الوجوب أو الندب من دليل آخر. [3]

يطلق أيضًا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، لكونه إتباعًا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح المرسلة والاستحسان كما فعلوا في حد الخمر وتضمين الصناع وجمع المصحف وحمل الناس على القراءة بحرف واحد من الحروف السبعة وتدوين الدواوين وما أشبه ذلك ويدل على هذا الإطلاق ما رواه عِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ[4] أنه ﷺ قال: " عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ"[5]

قال الشاطبي: " وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه: قوله ﷺ، وفعله، وإقراره، وكل ذلك إما متلقي بالوحي أو بالاجتهاد بناء على صحة الاجتهاد في حقه وهذه ثلاثة، والرابع: ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء وهو وإن كان

---

(1) أصول الفقه للزحيلي، ص: 480. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 167.

(2) انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار، 2/ 194. البحر المحيط للزركشي، 3/ 302. المستصفى للغزالي، 483/1.

(3) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 1/ 244-245. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 164 – 167. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف حامد العالم، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص 57

(4) العرباض بن سارية السلمي، من أعيان أهل الصفة، سكن حمص، وروى أحاديث، وهو ممن نزل فيه قوله تعالى: {ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه} [التوبة:93]. سير أعلام النبلاء 419/3.

(5) مسند أحمد 126/4، ح17184. سنن أبي داود 200/4، ح4607. وهو حديث صحيح انظر البدر المنير، لابن الملقن سراج الدين أبو حفص ، 582/9، ط/ دار الهجرة للنشر والتوزيع، الأولى، 1425هـ.

ينقسم إلى القول والفعل والإقرار ولكن عد وجهًا واحدًا إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيل ما جاء عن النبي ﷺ. [1]

---

[1] الموافقات للشاطبي، 4/ 4-7. أيضا أصول السرخسي إذ عرف السنة بأنها " ما سنه رسول الله ﷺ والصحابة بعده " 113/1، دار المعرفة، بيروت.

المبحث الثاني

الإجماع حجية شرعية في كل العصور، ولا يمتنع تحققه في العصر الحديث.

الإجماع لغةً واصطلاحًا:

الإجماع في اللغة: يطلق على الإحكام والعزم والتصميم على الشيء، قال تعالى:

﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾[يُونُسَ٧١]. ، وعن حفصة رضي الله عنها عن النبي ﷺ " مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مَعَ الْفَجْرِ، فَلَا صِيَامَ لَهُ"[1]، أي لمن لم يعزم عليه، وكذلك يطلق على الاتفاق، يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه [2]، وهذا المعنى يحتاج إلى التصميم أيضًا، والفرق بين المعنيين، أن المعنى الأول يطلق على عزم الواحد، وأما الثاني فلابد فيه من متعدد.

وأما في الاصطلاح فالتعريف المختار عند أكثر أهل الأصول أنه: اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته، في عصر من العصور، على حكم شرعي. [3]

ويتبين من التعريف السابق أنه لكي يكون الإجماع قانونًا شرعيًا يجب إتباعه، ولا يجوز مخالفته، فلابد من معرفة جميع المجتهدين في جميع الأقطار في عصر من العصور، ثم لابد من أن يُبدي كل منهم رأيه صراحة في الحادثة التي يُراد الحكم فيها، سواء كان ذلك بأن أفتاه في فتوى أو قضى به في قضاء، ثم لابد من أن تجتمع كلمتهم على نفس الحكم في هذه الحادثة، وعندئذ يكون الحكم الثابت بهذا الإجماع حكما شرعيا قطعيا، لا يجوز مخالفته بعد ذلك، ولا يجوز أن يوضع موضع الاجتهاد، ولو في عصر تال للعصر الذي وقع فيه هذا الإجماع، وإليك أهم مسائل الإجماع التي تتعلق ببحثنا:

المطلب الأول: الأدلة على حجية الإجماع

استدل العلماء على حجية الإجماع بالكتاب والسنة، وإليك بعضها بإيجاز:

أولًا الكتاب

قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النِّسَاءِ].

وجه الدلالة:

أن الله تعالى جعل من يتبع غير سبيل المؤمنين قرين من يشاقق الرسول ﷺ في الوعيد والعذاب، إذ لا يُضم مباح إلى حرام في الوعيد، فيكون سبيلهم، وهو ما يتفقون عليه، هو الحق الواجب الإتباع.

ثانيًا: السنة

---

[1] مسند أحمد، 287/6، ح26500، وضعفه الأرنؤوط في أحكامه على المسند. سنن الترمذي 3/ 108، ح 730، وقال الألباني صحيح موقوف. سنن النسائي (المجتبى)، 197/4، ح2336.

[2] لسان العرب 57/8. تاج العروس 464/20.

[3] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 254/1.

وردت في السنة أدلة كثيرة قوية تؤكد عصمة اجتماع الأمة على الخطأ منها:

- عَنْ أَبِي بَصْرَةَ الْغِفَارِيِّ [1] أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ " سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا "[2].

المطلب الثاني: لابد من وجود مستند للإجماع:

- لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند أو عن دليل شرعي من قرآن أو سنة أو قياس على أحدهما؛ لأن القول في الدين بغير دليل،قول بالهوى، وخطأ قطعًا، وهذا لا يجوز على الأمة؛ لأنها معصومة من الخطأ. [3]

ومما يؤكد ذلك أن النبي ﷺ نفسه لا يقول قولًا ولا يصدر حكمًا إلا عن وحي يستند إليه، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ٤ ﴾[النَّجْمِ].، والأمة أولى بذلك من الرسول ﷺ. [4]

فضلًا عن أن اختلاف الآراء، وتفاوت تحصيل العلماء، يمنع عادة من الاتفاق على شيء، إلا إذا كان هناك سبب يوجب اتفاقهم ويوحد آراءهم، والمستند هو الذي يوحد الآراء. [5]

- وكذلك فإن الإجماع الصحيح المنقول إلينا نقلًا صحيحًا يستحيل أن يخالف النص؛ لنفس السبب السابق؛ وهو أنه يستحيل على الأمة أن تجتمع على ضلالة، ولا شك أن مخالفة النص ضلالة، فلو فُرض أنه يوجد نص يخالف إجماعًا صحيحًا، فلابد أن يكون إما مستند هذا الإجماع نص آخر راجح على النص السابق، أو يكون معارض الإجماع هو الفهم الخاطئ للنص، وليس النص نفسه .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " ... فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها، إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به .... استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة..." [6]

- وفائدة الإجماع مع وجود مستنده أو دليله، أنه يرفع الدليل الظني إلى مستوى الدليل القطعي، فيصير إجماع العلماء قاضيًا بقطعية المعنى الذي انتهوا إليه في الدليل. [7] ولا نحتاج إذا ما انعقد الإجماع وصح نقله، إلى البحث عن الدليل الذي بني عليه الإجماع، بل يصبح الإجماع حجة في ذاته. [8]

---

(1) اسمه حُمَيل، وقيل جُمَيل، والأول أصح، صحب النبي ﷺ، ونزل مصر ومات بها، ودفن بالمقطم مقبرة أهل مصر. الإصابة في تمييز الصحابة، 43/7.معجم الصحابة لأبي القاسم عبد الله بن شاهنشاه البغوي، 165/2، ط/ مكتبة دار البيان، الكويت، الأولى، 1421هـ. الطبقات الكبرى لابن سعد، 500/7.

(2) مسند أحمد، 6/ 396، ح 27267، قال الشيخ الأرنؤوط: صحيح لغيره.

(3) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 322/1. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 188.

(4) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 323/1. أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 222

(5) أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 559.

(6)مجموع الفتاوى لابن تيمية، 195/19-196.

(7) المشروعية الإسلامية العليا، د. جريشة، ص: 152-153.

(8)تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 142.

– ومن هنا يتبين أن حجية الإجماع لا تعني بأي حال من الأحوال أن الأمة مصدر من مصادر التشريع، أو أن لها الحق في أن تنشئ الأحكام ابتداءً كما يمكن أن يحدث في الأنظمة الوضعية؛ فالإجماع بدون مستند قول بالرأي في دين الله تعالى، أحداث تشريع جديد بعد الرسول ﷺ، وذلك غير جائز. (1) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وقد نقل عن طائفة ... أن الإجماع ينسخ به نصوص الكتاب والسنة، وكنا نتأول كلام هؤلاء على أن مرادهم أن الإجماع يدل على نص ناسخ، فوجدنا من ذكر عنهم أنهم يجعلون الإجماع نفسه ناسخًا، فإن كانوا أرادوا ذلك فهذا قول يجوز تبديل المسلمين دينهم بعد نبيهم..." (2)

المطلب الثالث: التفريق بين الإجماع الذي مستنده الدليل من قرآن أو سنة أو القياس على أحدهما، وبين الإجماع الذي مستنده المصلحة المرسلة

المصلحة المرسلة (3) تصلح أن تكون سندًا للإجماع، ولكن يختلف الإجماع الذي يستند إلى المصلحة، عن الإجماع الذي يستند إلى القرآن، أو السنة، أو القياس على أحدهما، في أن انعقاد الإجماع الأخير يصيره ملزمًا لكل الأجيال والعصور التالية، بينما الإجماع الذي يستند إلى المصلحة ليس دليلا مستمرا، بل هو حجة ما دام يحصل المصلحة، وينقطع بانقطاع المصلحة وتجوز مخالفته وعدم الرجوع إليه (4).

بعض أمثلة الإجماع المستند إلى مصلحة مرسلة

– أجمع الصحابة على جمع القرآن في مصحفٍ واحدٍ، ولا سند لهذا الإجماع إلا المصلحة، وقد اعترض أبو بكر ﷺ على ذلك في بداية الأمر، وقال كيف نفعل شيئًا لم يفعله الرسول ﷺ، وهذه المصلحة مستمرة ودائمة، ومن ثم يظل حكم الإجماع دائمًا ومستمرًا.

– وأما إذا كانت المصلحة وقتية أي متغيرة ومتجددة، فإن حكم الإجماع يكون بدوه وقتيًا أي يتغير بتغير المصلحة دون حاجة إلى إجماع جديد ينسخ الإجماع السابق، وعلى سبيل المثال منع الأئمة الأربعة من شهادة الزوج لزوجته وبالعكس، ومن شهادة الأصول والفروع لبعضهم البعض، لمصلحة هي الحفاظ على حقوق الناس من الضياع، لما تغيرت أحوال الناس، وكان ذلك مجمعًا على جوازه بين الصحابة.

---

(1) أصـول الفقه، محمد زكريا البرديسـي، هامش ص: 222. تطبيق الشـريعة الإسـلامية في البلاد العربية، د. صـوفي أبو طالب، ص: 142.

(2) مجموع الفتاوى 94/33.

(3) المصـلحة المرسـلة: هي مصـالح لم ينص الشـارع – سـبحانه – على إلغائها ولا على اعتبارها. البحر المحيط للزركشي، 4/ 194، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1421 هـ

(4) بحوث في أصول الفقه، د. عبد الفتاح الشيخ، ص: 293. أصول الفقه للشيخ زكريا البرديسي، ص: 225. الوجيز في أصول الفقه للزحيلي، ص: 49. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 143

– وأجاز بعض الفقهاء التسعير؛ لأنه يحقق مصلحة الناس في عدم ضياع أموالهم، على الرغم من أن ذلك معارض بإجماع الصحابة على ترك التسعير[1]

المطلب الرابع: هل يعد الإجماع في الأحكام الدستورية مُلْزِمًا للعصور التالية؟

ذهب بعض أهل العلم إلى أن الإجماع بصدد الأحكام الدستورية في عصر ما ليس ملزمًا لأي عصر من العصور اللاحقة، واستند في دعواه إلى ما يأتي:

– أن الصحابة أنفسهم لم يلتزموا في شأن من الشؤون الدستورية وهو البيعة للخليفة بإجماع سابق، ونقضوه بإجماع لاحق، إذ أجمع الصحابة في كل مرة على طريقة مختلفة من طرق انعقاد البيعة.

– وأننا إذا قلنا أن هذا الإجماع الذي يتعرض للتفصيلات والجزئيات مثل طريقة البيعة للخليفة يُعد تشريعًا عامًا أي صالحًا لكل زمان ومكان، فإن ذلك يؤدي إلى الحرج، وهو مخالف لروح الآيات القرآنية بصدد الأحكام الدستورية [2].

– أنه ليكون ثمة إجماع... يجب أن يكون ثمة اتفاق بين جميع المجتهدين في الأمة الإسلامية، ومحققو العلماء يؤكدون استحالة الإجماع ونقله ليس فحسب بعد القرون الثلاثة الأولى بل من بعد منتصف القرن الأول الهجري [3]. . . . . ، فلا مكان للإجماع بين مصادر الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية في عصرنا، وإذا صح أن الإجماع هو الأساس الذي بُنيت عليه نظريات أهل السنة في الخلافة، تبين لنا مدى النتائج الخطيرة التي تترتب على الأخذ بهذا الرأي في عالم الأحكام الشرعية الدستورية [4].

ويُناقش القول السابق بما يأتي:

– لم يجمع الصحابة على أي طريقة من طرق البيعة للخليفة أساسا، والقول أن أي إجماع بصدد الأحكام الدستورية في عصر سابق غير ملزم في أي عصر لاحق عمومًا، وذلك وفي كل الإجماعات سواء كان مستندها القرآن أو السنة أو المصلحة، قول يخالف الصواب؛ لأنه مستند تلك الإجماعات التي ذكرها عن الصحابة – على فرض كونها إجماعات– كان المصلحة المرسلة، وليس الدليل من القرآن أو السنة أو القياس على أحدهما، فيجوز مخالفته وينقطع بانقطاع المصلحة، بخلاف أي إجماع يكون مستنده القرآن أو السنة فهو ملزم لكل العصور والأجيال التالية.

– وكذلك لم يصب صاحب الرأي السابق في الخلط بين حجية الإجماع ووقوعه فعلًا في عصر الصحابة، وبين صعوبة انعقاده في العصور اللاحقة لعصر الصحابة حتى عصرنا الحاضر، فقد أجمع الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ على ضرورة الخلافة

---

[1] لاحظ هذه الأمثلة في أصول الفقه للشيخ زكريا البرديسي، ص: 225. الوجيز في أصول الفقه للزحيلي، ص: 49 – 50. بحوث في أصول الفقه، د. عبد الفتاح الشيخ، ص:292– 293. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 144

[2] انظر مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 60 – 62.

[3] مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. متولي، ص: 52

[4] مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. متولي، ص: 64

[1]، وهو إجماع مستند إلى الكتاب والسنة ، وهذا الإجماع دليل قاطع على وجوب الخلافة أو الإمامة أو الحكومة الإسلامية في النظام الإسلامي.

المطلب الخامس: التفريق بين حجية الإجماع وإمكانية وقوعه

-يتبين من النصوص السابقة أن الإجماع حجة ماضية في جميع العصور، وهو مصدر للأحكام الشرعية سواء كانت دستورية أو غير دستورية؛ لأن أدلة حجية الإجماع عامة مطلقة، ولا يجوز تقييد أو تخصيص هذه الأدلة دون دليل شرعي معتبر، وهذا يعني أن الله تعالى عصم الأمة من أن تجتمع على الخطأ والضلالة، ويعني كذلك وجوب إتباع الجماعة، وتحريم مفارقتها أو مخالفتها، وهذا مطلقًا في كل عصر، هذا من ناحية حجية الإجماع.

– وأما إمكانية تحقق أو وقوع الإجماع فأمر مختلف، إذ لابد من التفريق بين حجية الإجماع الثابتة في كل عصر، وبين حصوله وإمكانية وقوعه في العصور المختلفة.

إمكانية انعقاد الإجماع ووقوعه[2]

قال النظام من المعتزلة [3] (231هـ) وبعض الشيعة أن الإجماع لا يمكن انعقاده للأسباب التالية:

– أن معرفة المجتهدين متعذرة أو مستحيلة، إذ لا يوجد ضابط يُعرف به إذا كان الشخص بلغ مرتبة الاجتهاد أو لم يبلغها، وإذا أقر أهل بلد بأن فلانًا مجتهد، قد يُنازع في أهليته للاجتهاد أهل بلدان آخرين.

– ولو فرض أن أشخاص المجتهدين في العالم الإسلامي وقت حدوث الواقعة معروفون دون منازعة لهم في أهليتهم للاجتهاد، فمن العسير جدا جمعهم، وعرض المسألة عليهم والوقوف على آرائهم ؛ لتفرقهم في البلاد والقارات المختلفة ، وحتى إذا عُرضت المسألة عليهم، وهم في أماكنهم، فمن الصعب إبلا غ هذه المسألة لكل واحد، ومعرفة رأيه على وجه موثوق، والتيقن من بقائه على رأيه إلى وقت أخذ جميع الآراء.

– وإذا فرضنا إمكانية ما سبق، فإن مستند هذا الإجماع إما أن يكون عن دليل قطعي أو ظني، فإن كان عن دليل قطعي، فمن المستحيل أن يخفى على المسلمين دليل شرعي قطعي، فالناس يعرفونه عادة ولا يحتاجوا معه إلى المجتهدين وإجماعهم، وإن كان عن دليل ظني، فيستحيل أن يصدر عن الدليل الظني إجماع؛ لاختلاف المجتهدين في أفكارهم، وطرقهم في الاستنباط.

وأجيب على المانعين بما يأتي:

---

[1] نهاية الإقدام للشهرستاني، ص: 267، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1425هـ.

[2] أصول الفقه، د/ محمد الخضري، ص 284. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 568 وما بعدها.

[3]إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام: من أئمة المعتزلة، بحر في علوم الفلسفة، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه، منها أن الله تعالى لا يقدر على الظلم ولا الشر، ولو كان قادرا، لكنا لا نأمن وقع ذلك، وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضليل. سير أعلام النبلاء، 541/10. الأعلام للزركلي 43/1.

– أن جميع أدلة المانعين تسقط أمام الواقع؛ إذ أن هذا تشكيك في أمر وقع فعلًا فانعقاد الإجماع فيما مضى دليل قاطع بلا شك على إمكان وقوعه في حد ذاته.

– وأما ما احتجوا به بسبب مستند الإجماع، فليس بحجة؛ لأن الإجماع بمقتضى دليل قطعي يزيده قوة، ويغني عن البحث عن دليله، وإن كان مستند الإجماع ظنيا كخبر الآحاد، فيمكن الإجماع عليه إذا كان واضح الدلالة والمعنى، وعندئذ يرتفع الدليل الظني بالإجماع إلى مرتبة القطعية.

– وأما ما احتجوا به من عدم إمكانية معرفة من استكمل شروط الاجتهاد، فضلًا عن إمكانية جمعهم وعرض المسائل عليهم، أو إمكانية العلم به، فالواقع أنا أميل إلى أنه يصعب الجزم بالعلم بالإجماع من بعد عصر الصحابة؛ ولذلك فأرى أننا ينبغي أن نحدد ثلاثة عصور متميزة، الأول: عصر صحابة الرسول ﷺ، والثاني: عصر ما بعدهم حتى عصرنا، والثالث: عصرنا وما يتميز به من قفزة تكنولوجية هائلة.

1- عصر الصحابة

ففي هذا العصر وخصوصًا حتى وفاة عمر بن الخطاب ﷺ، كان المسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون بأعيانهم، ويسهل الوصول إليهم ومعرفة أرائهم، مما يسهل معه انعقاد الإجماع، وهو ما وقع فعلا وسبق نقل بعضه.

– وإجماع الصحابة، ولو كان إجماعًا سكوتيًا، فإنه ينبغي أن ينزل منزلة الإجماع الصريح ؛ وذلك لقلتهم ومعرفة أشخاصهم، ولسهولة وصول الآراء المختلفة لهم لتركزهم في المدينة، ولما هو معروف عنهم رضي الله عنهم أجمعين من مبادرتهم إلى قول الحق، وعدم خشيتهم في الله لومة لائم، ولذلك فإن اشتهار رأي ما في زمن الصحابة، وعدم إنكارهم، يعني موافقتهم على هذا الرأي.

2- بعد عصر الصحابة

يصعب تصور انعقاد الإجماع بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم؛ لتفرق الفقهاء في البلاد المختلفة؛ ولكثرة عددهم؛ واختلاف منازعهم؛ فضلًا عن استقلال كل فرد من المجتهدين باجتهاده في بلده، وعدم صدوره مطلقًا عن الجماعة، [1]وأقصى ما يمكن أن يقال هو أنه وجدت أحكاما اجتهادية في بعض المسائل اشتهرت، ولم يعرف لها مخالف، وهو ليس إجماعًا صريحًا؛ لعدم الجزم بانتفاء المخالف.

3- إمكانية انعقاد الإجماع في عصرنا

– أرى أنه لا يوجد ما يمنع من العلم بتحقق الإجماع بشروطه التي نص عليها الفقهاء أو العلم بعدم تحققه في عصرنا الحديث؛ نظرًا للتقدم التكنولوجي الهائل، وإمكانية تواصل المجتهدين من كل أرجاء المعمورة في نفس اللحظة، وإمكانية حصر من استكمل شروط الإجماع بأكثر من طريق مقبول، وهناك الكثير من الوقائع والمسائل الجديدة التي ينبغي عرضها على المجتهدين لمعرفة أرائهم فيها، ومما لا شك فيه أن الإجماع مصدر مهم من مصادر التشريع الإسلامي، وأنه إذا اتفقت أراء المجتهدين على حكم ما، وجب العمل بموجبه على جميع المسلمين، وصار قانونًا واجب النفاذ.

[1] لاحظ بحوث في أصول الفقه، د. عبد الفتاح الشيخ، ص:123.

المطلب السادس: أهل الإجماع

يشترط توافر الشروط التالية في أهل الإجماع:

الشرط الأول: أن يكونوا من العلماء المجتهدين

والمجتهد: هو من قامت به ملكة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وقد يسمى بالفقيه، كما يسمى البعض المجتهدين أهل الحل والعقد أو أهل الرأي والاجتهاد أو علماء الأمة [1].

– ويكفي في ذلك الاجتهاد الجزئي [2]، لأن اشتراط الاجتهاد الكلي يؤدي إلى تعذر الإجماع؛ لكون المجتهد المطلق نادر الوجود.

– وليس للإجماع طائفة محصورة من أهل العلم، إذ المعتبر في كل مسألة، أهل العلم بها دون غيرهم [3]، فإذا كانت المسألة فقهية، كان أهل الفقه هم أهل الإجماع، وإذا كانت المسألة في علم الحديث، كان المحدثون هم أهل الإجماع، وهكذا

الشرط الثاني: اتفقوا أن يكونوا مسلمين؛ لأن الأدلة التي دلت على حجية الإجماع أفادت أن المجمعين يجب أن يكونوا من الأمة الإسلامية، واختلفوا في المجتهد الفاسق، والذي أراه أنه لا يعتبر في الإجماع وفاق المجتهد الفاسق، سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد أو الأفعال، فالاعتقاد كالرفض والاعتزال ونحوهما، والأفعال كالزنا والسرقة وشرب الخمر ونحو ذلك [4]، لأن الدليل الدال على حجية الإجماع يتضمن العدالة؛ إذ الحجية لإجماع الأمة إنما هي للتكريم لهم، ومن ليس بعدل ليس من أهل التكريم؛ ولوجوب التوقف في إخباره بأن رأيه كذا،

قال تعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾[الحُجُرَاتِ٦]. [5]، ولأنه لا يقبل قوله، ولا يُقلد في فتوى. [6]

الشرط الثالث: أن يكون الإجماع من جميع المجتهدين، فإذا خالف واحد أو اثنين فإن قول الباقين لا يعتبر إجماعًا؛ لأنه ما دام قد وجد اختلاف، يكون احتمال الصواب في جانب والخطأ في جانب، فلا يكون اتفاق الأكثر حجة شرعية قطعية ملزمة، [7]

---

[1] الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 180.

[2] المجتهد المطلق: هو الذي بلغ رتبة الاجتهاد بحيث يمكنه النظر في جميع المســـائل، وأما المجتهد الجزئي: فهو الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، وإنما بلغ هذه الرتبة في مسألة معينة أو باب معين أو فن معين.

[3] قال ابن قدامة: " ومن يَعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم –كأهل الكلام واللغة والنحو ودقائق الحســـاب – فهو العامي لا يعتد بخلافه. . " روضة الناظر ص 136.

[4] شرح الكوكب المنير، 227/2.

[5] تيسير التحرير، محمد أمين، 238/3.

[6] وقد رُجح هذا القول في:. التقرير والتحبير 127/3. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 352/3.

[7] علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 46. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 180.

بينما ذهب البعض إلى أن الإجماع ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين، وذهب البعض إلى أنه ليس إجماعًا ولكنه حجة [1]، إذا ندر مخالفهم؛ لأنه يدل ظاهرًا على وجود دليل راجح أو قاطع استندوا إليه؛ ولأنه لو كان دليل المخالف راجحا، والكثيرون لم يطلعوا عليه، أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطًا أو عمدًا، كان في غاية البعد، ولو لم يكن متعذرًا، ولذلك لم يكن قولهم قطعيًا[2]، وهو ما أميل إليه.

الشرط الرابع: أن تتفق كلمة المجتهدين الأحياء، ولا يشترط أن يمضي على اتفاقهم زمن معين أو أن ينقرض عصر المجمعين [3]، أي لا يشترط موت المجتهدين الذين حصل بهم الإجماع، وكذلك لا اعتبار لرأي من مات من المجتهدين قبل انعقاد الإجماع، وكذلك لا اعتبار لرأي من بلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد الإجماع، وذلك لأن الأدلة على حجية الإجماع لا توجب انقراض العصر، وإنما تشترط اتفاقهم فقط، ومتى حدث الاتفاق، لزم إتباعه، ولم يعد قابلًا للنقض برجوع البعض عن رأيه، أو ببلوغ شخص ما درجة الاجتهاد وله رأي آخر. [4]

---

[1] قال ابن بدران: " الحق أن اتفاق الأكثر حجة يجب العمل به على أهله لكنه ليس في رتبة الإجماع بل هو في رتبة القياس وخبر الواحد " المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص 281.

[2] أصول الفقه، د/ محمد الخضري، ص 271.

[3] أصول السرخسي، ص 315. غاية الوصول في شرح لب الأصول، 103. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، 281.

[4] الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 181.

المبحث الثالث

قول الصحابي

تعريف الصحابي:

1- عند جمهور الأصوليين: هو من طالت صحبته للنبي ﷺمتتبعًا له مدة، يثبت معها إطلاق كلمة الصاحب عرفًا عليه، بلا تحديد لمقدارها بمقدار مخصوص [1].

2- عند جمهور المحدثين وبعض الأصوليين من لقي النبيﷺمسلمًا ومات على إسلامه سواء طالت صحبته أو لم تطل، وسواء روى عنه أم لا [2].

مذهب الصحابي كمصدر للأحكام الدستورية

يرى البعض أن مذهب الصحابي ليس في الواقع إلا " مجرد اجتهاد " من الصحابي، ولا يجوز أن يُعد أساسًا في عداد المصادر أو الأدلة في باب التشريع عمومًا، ومن باب أولى بالطبع لا حجية فيه في ميدان الأحكام الدستورية [3].

وهذا القول – في الواقع – فيه إهدار كبير، ليس لمذهب الصحابي فقط، بل لسنة الرسول ﷺ؛ لأن من المتفق عليه بين جمهور الفقهاء أن مذهب الصحابي يعد من السنة في بعض المسائل، مثل قوله في المسائل التي لا يمكن أن تدرك بالرأي أو الاجتهاد، وكذلك قوله مع سكوت بقية الصحابة حجة، وهو الإجماع السكوتي، واختلفوا فقط في مذهب الصحابي في المسائل الاجتهادية عندما لا يخالفه أحد من الصحابة، والراجح أنه حجة.

وعموما فإن مذهب الصحابي مصدر من مصادر التشريع سواء في ميدان الأحكام الدستورية أو في غيرها، وقد استنبط العلماء العديد من الأحكام الدستورية الهامة من خلال سنة الخلفاء الراشدين[4]، مثل ضرورة الخلافة أو الإمامة، وضرورة تحقق رضا المسلمين في بيعتهم للخليفة، وغير ذلك الكثير مما يظهر بين ثنايا البحث، وإليك تفصيل الإجمال السابق:

ينقسم قول الصحابي بحسب الاستدلال به إلى أربعة أقسام:

ثلاثة منها اتفق جمهور الفقهاء على الأخذ عن الصحابة، واختلفوا في القسم الرابع، وبيان ذلك كما يلي:

---

(1)التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، 347/2.

(2)إرشاد الفحول للشوكاني 188/1، ط/ دار الكتاب العربي، مصر، الأولى. وعلل البعض أنه ينطبق اسم صحابي على كل من يرى النبي ﷺمسلما؛ أن رؤية الصالحين لها أثر عظيم فكيف روية سيد الصالحين، فإذا رآه مسلم ولو لحظة انطبع قلبه على الاستقامة؛ لأنه بإسلامه متهيئ للقبول فإذا قابل ذلك النور العظيم أشرق عليه وظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه. . " الإبهاج للسبكي 15/1.

(3) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 142.

(4)في هذا الاتجاه: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، د. عبد الحكيم العيلي، ص:600.

أولًا: يرى جمهور العلماء أن قول الصحابي فيما لا يدرك بالرأي والاجتهاد حجة؛ لأنه محمول على السماع من النبي ﷺ فيكون من قبيل السنة، والسنة مصدر للتشريع. [1]

ثانيًا: وكذلك ذهب الجمهور إلى أن قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة حجة؛ لأن عدم المخالفة من الصحابة مع قوة وازعهم الديني، وعدم خشيتهم في الله لومة لائم، دليل على إقرارهم لهذا القول وإجماعهم عليه، ويكون من قبيل الإجماع السكوتي.

ثالثًا: ولا خلاف كذلك في أن قول الصحابي لا يعتبر حجة ملزمة على صحابي مثله، وقد كان الصحابة يختلفون فيما بينهم، ولم يلزم أحدهم الآخر بما ذهب إليه.

رابعًا: بينما الخلاف حول قول الصحابي الصادر عن رأي واجتهاد بالنسبة لمن بعده، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ولم يشتهر بينهم هذا الخلاف، أم لم يعلم هل اشتهر أم لا، هل يعتبر حجة شرعية أم لا؟ وانحصر خلاف الفقهاء في هذه المسألة على رأيين:

1- **ذهب عامة المتكلمين والشافعي في الجديد إلى أنه ليس حجة** [2]، واستدلوا على ذلك بالكتاب والمعقول:

أولًا: الكتاب

قال تعالى:﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢﴾ [الحَشۡرِ].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر أولي الأبصار بالاعتبار يعني بالاجتهاد وهو البحث عن الدليل، والاجتهاد ينافي التقليد، وهو الأخذ بقول غيره من غير دليل، فلو كان يجب إتباع مذهب الصحابي لوجب تقديمه على القياس؛ لأنه معتمد على النقل والسماع، والنقل مقدم على القياس، بينما القياس مقدم عند العلماء في الاستدلال على مذهب الصحابي كما هو معروف.

المعقول:

- الصحابي من أهل الاجتهاد، والمجتهد يجوز الخطأ والسهو عليه، ولذلك لا يجب على التابعي المجتهد ولا من بعده العمل بمذهبه.

---

[1] وضرب الحنفية مثالا على ذلك بما رواه عبد الله بن مسعود أنه قال: " إن أقل الحيض ثلاثة أيام "، بينما ذهب البعض إلى أن الحجة هي فيما ثبت عن الرسول ﷺ، والصحابي ليس محجورا عليه أن يستنبط أو يقيس، فلعله قال ما قال عن استنباط أو اجتهاد، وتعيين الأشياء التي لا مجال للرأي فيها عسر ضبطه، ومثال الحيض السابق الذي قالوا أنه مما لا مجال للرأي فيه، يمكن للفقيه أن يفتي فيه بالمشاهدات وسؤال ذوات الشأن. أصول الفقه، د/ محمد الخضري، ص 358.

[2] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 160/4. اللمع في أصول الفقه للشيرازي ص 51. إرشاد الفحول للشوكاني 188/2. ورجح هذا الرأي من المعاصرين: أصول الفقه، د/ محمد الخضري، ص 358. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 854-855. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 262. وجدير بالقول أن الإمام ابن القيم حقق أن الشافعي يرى أن قول الصحابة حجة سواء في القديم أو الجديد، انظر إعلام الموقعين 120/4 وما بعدها

قال الشوكاني: " فمن قال أنها تقوم الحجة في دين الله بغير كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لم يثبت. . ، ولا شك أن مقام الصحبة مقامٌ عظيمٌ، ولكن ذلك في الفضيلة. . . ، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة الرسول ﷺ في حجية قوله. . " [1]

2- **ذهب الجمهور (أبو حنيفة [2]ومالك[3] والشافعي[4] وأحمد[5]) إلى أنه حجة شرعية[6]**، وعلى المجتهد أن يأخذ بقول الصحابي إذا لم يجد الحكم في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع، وعليه كذلك أن لا يخرج عن أقوالهم إذا اختلفوا، واستدلوا على ذلك بالقرآن والسنة والمعقول:

أولًا القرآن الكريم

1- قال تعالى:﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١٠٠ ﴾[التَّوۡبَةِ]. ,

2- وجه الدلالة أن الله تعالى أثنى على من اتبعهم، فإذا قالوا قولًا فاتبعهم متبع عليه قبل أن يعرف صحته، فهو متبع لهم، فيجب أن يكون محمودًا على ذلك وأن يستحق الرضوان، ولا يتوقف ذلك على وصف آخر كإتباع المجتهدين المقيد بإتباع الدليل، فدل على أن إتباعهم إتباع للدليل.

2- قال تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ ﴾[آلِ عِمۡرَانَ ١١٠]. ووجه الدلالة: شهد الله تعالى لهم أنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر، فلو وقعت حادثة في زمانهم،

---

[1] إرشاد الفحول للشوكاني 188/2.

[2] قال أبو حنيفة: " إن لم أجد في كتاب الله، ولا سنة رسوله ﷺ، أخذت بقول أصحابه، آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. . . " أبو حنيفة لأبي زهرة ص 344.

[3] الموافقات للشاطبي 80/4. مالك لأبي زهرة ص 332.

[4] سئل الشافعي: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافا، أتجد لك حجة بإتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه فيكون من الأسباب التي قلت بها خبرا ... ؟ قلت:. . . (نصير إلى) إتباع قول واحد (صحابي) إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا في معناه يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس، وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره: الرسالة للشافعي ص 596- 597.

[5] المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ص 290. إعلام الموقعين 120/4. ابن حنبل لأبي زهرة، ص 293-294.

[6] تيسير التحرير 132/3. أصول السرخسي 108/2. الموافقات للشاطبي 74/4. مالك لأبي زهرة ص 335. روضة الناظر ص 165. المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ص 290. شرح الكوكب المنير 422/4. المسودة: ص 299. مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص 198. أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 352.

ولم يُفت فيها إلا من أخطأ منهم، لم يكن أحد منهم قد أمر فيها بمعروف ولا نهى فيها عن منكر، وإذا كان هذا باطلًا، عُلم أنه يمتنع أن يقول منهم أحد قولًا خطأ، ولا يخالفه فيه غيره من الصحابة، وذلك يقتضي أن قوله حجة.(1)

ثانيًا: السنة النبوية الشريفة

عن عمران بن حصين(2)ﷺ قال ﷺ: " خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ. . " (3)

وجه الدلالة: أخبر النبي ﷺ أن خير القرون قرنه مطلقًا، وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبوب الخير، وإلا لو كان هؤلاء خيرًا من بعض الوجوه فلا يكونون خير القرون مطلقًا، فلو جاز أن يخطئ الصحابي في حكم، ولا يفتي سائرهم بالصواب، وإنما يظفر بالصواب من جاء بعدهم وأخطأوا هم، لزم أن يكون ذلك القرن خيرًا منهم من ذلك الوجه...، ومن يقول أن قول الصحابي ليس بحجة، يجوز عنده أن يكون من بعدهم أصاب في كل مسألة قال فيها الصحابي قولًا، ولم يخالفه صحابي آخر، وفات هذا الصواب الصحابة، ومعلوم أن هذا يأتي في مسائل كثيرة تفوق العد والأحصاء، فكيف يكونون خيرًا ممن بعدهم، وقد امتاز القرن الذي بعدهم بالصواب فيما يفوق العد والإحصاء مما أخطأوا فيه؟.... أي وصمة أعظم من أن يكون الصدّيق أو الفاروق أو عثمان أو علي أو ابن مسعود أو سلمان الفارسي أو عبادة بن الصامت وأضرابهم – رضي الله عنهم– قد أخبر عن حكم الله أنه كيت وكيت في مسائل كثيرة وأخطأ في ذلك ولم يشتمل قرنهم على ناطق بالصواب في تلك المسائل حتى نبغ من بعدهم فعرفوا حكم الله الذي جهله أولئك السادة وأصابوا الحق الذي أخطأه أولئك الأئمة؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.(4)

عن أبي بردة (5) عن أبيه قال ﷺ: " النُّجُومُ آمنة (6) لِلسَّمَاءِ فإذا ذَهَبَتْ النُّجُومُ أتى السَّمَاءَ ما تُوعَدُ وأنا آمنة لِأَصْحَابِي فإذا ذَهَبْتُ أتى أَصْحَابِي ما يُوعَدُونَ وَأَصْحَابِي آمنة لِأُمَّتِي فإذا ذَهَبَ أَصْحَابِي أتى أُمَّتِي ما يُوعَدُونَ. " (7)

وجه الدلالة من الحديث السابق أنهﷺجعل نسبة أصحابه إلى من بعدهم كنسبته إلى أصحابه، وكنسبة النجوم إلى السماء، وهذا التشبيه جعل من وجوب اهتداء الأمة بهم ما هو نظير اهتدائهم بنبيهمﷺ، ونظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم،

---

(1) إعلام الموقعين لابن القيم ص 131/4-132.

(2).عمران بن حصين بن عبيد بن خلفالخزاعي، كان إسلامه عام خيبر، وغزا عدة غزوات وكان صاحب راية خزاعة يوم الفتح. الإصابة في تمييز الصحابة 705/4 .

(3) صحيح البخاري 2362/5، ح6064.

(4) إعلام الموقعين لابن القيم ص 136/4.

(5)أبو بردة بن أبي موسى الأشعري، عبد الله بن قيس بن حضار الأشعري، الفقيه، العلامة، قاضي الكوفة، حدث عن: أبيه، وعلي بن أبي طالب، والزبير بن العوام وغيرهم ، سير أعلام النبلاء 5/5.

(6)الآمنة: الأمن والأمان، ومعنى الحديث أن النجوم ما دامت باقية فالسماء باقية فإذا انكدرت النجوم وتناثرت في القيامة وهنت السماء فانفطرت وانشقت وذهبت، وقوله ﷺوأنا أمنة لأصحابي فإذا ذهبتُ أتى أصحابي ما يوعدون أي من الفتن والحروب وارتداد من ارتد من الأعراب.. ونحو ذلك مما أنذر به صريحا وقد وقع كل ذلك. شرح النووي على مسلم، 83/16.

(7) صحيح مسلم 1961/4، ح2531.

ولو جاز أن يخطئوا فيما أفتوا به، ويظفر به من بعدهم، لكان الظافرون بالحق أمنة للصحابة، ولما كان الصحابة أمنة للأمة. (1)

ثالثًا: المعقول

1- أن الصحابة أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ لأنهم حضروا التنزيل وسمعوا كلام الرسول منه فَهُمْ أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد فيكون قولهم أولى كالعلماء مع العامة. (2)

2- الفتوى التي يفتي بها أحد الصحابة لا تخرج عن ستة أوجه:

أحدها: أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهمًا خفي علينا.

الرابع: أن يكون قد اتفق عليها ملؤهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.

الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا أو لقرائن عالية اقترنت بالخطاب أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ، ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن.

وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب أتباعها.

السادس : أن يكون فَهِمَ ما لم يرده الرسول ﷺ، وأخطأ في فهمه، والمرَاد غيرُ ما فَهِمَه.

وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة ومعلوم قطعًا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمالٍ واحدٍ معين هذا مالا يشك فيه عاقل وذلك يفيد ظنًا غالبًا قويًا على أن الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده، وليس المطلوب إلا الظن الغالب والعمل به متعين. (3)

والراجح أن قول الصحابي في المسائل الاجتهادية حجة بالشروط الآتية:

- ألا يكون في المسألة نَصٌ يخالفه.

- وأن يقول في الآية قولًا لا يخالفه فيه أحد من الصحابة، سواء علم اشتهاره أولم يعلم.

---

(1) إعلام الموقعين لابن القيم ص 137/4.

(2) روضة الناظر لابن قدامة ص 166.

(3) إعلام الموقعين لابن القيم 148/4، وقد ذكر رحمه الله تعالى سبعة وأربعين وجها في حجية قول الصحابي.

- وأضاف البعض ألا يخالف هذا القول القياس، بينما ذهب البعض إلى أن قوله حجة، وإن خالف القياس، بل هو مقدم على القياس ؛ لأن النص يقدم على القياس وهو الصحيح. [1]

قال ابن النجار: " قول الصحابي على غيره تارة ينتشر، وتارة لا ينتشر، فإن انتشر ولم يُنكْر، فسبق في الإجماع السكوتي، وإلا، أي، إن لم ينتشر، فهو حجة مقدم على القياس عند الأئمة الأربعة وأكثر أصحابنا، ... " [2]

وقال ابن القيم: " ومن المعلوم أن لبعض الصحابة فتاوى تخالف النصوص[3]، وكذلك أقوالًا في التفسير تخالف الأحاديث المرفوعة الصحاح [4]، ولذلك فإن العلماء اشترطوا ألا يكون في المسألة نص يخالفه، وكذلك أن يقول في الآية قولًا لا يخالفه فيه أحد من الصحابة، سواء علم اشتهاره أولم يعلم. [5]

والخلاصة أن قول الصحابي مصدر للتشريع، وأنه في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع، بشرط أن تتحقق فيه الشروط السابقة.

---

[1] إعلام الموقعين 155/4-156.

[2] شرح الكوكب المنير 422/4. أيضا في المسودة: " إذا قال الصحابي قولا ولم ينقل عن صحابي خلافه وهو مما يجرى بمثله القياس والاجتهاد فهو حجة نص عليه أحمد في مواضع، وقدمه على القياس. . " ص300-301. تيسير التحرير 132/3. أصول السرخسي 105/2

[3] راجع بعض هذه الفتاوى في ابن حنبل لأبي زهرة ص 290-291.

[4] ذكر ابن القيم بعض الأمثلة على ذلك في إعلام الموقعين 154/4.

[5] إعلام الموقعين 155/4.

المبحث الرابع

القياس مصدر من مصادر التشريع

الناس في القياس طرفان ووسط، طرف أنكر القياس أصلًا، وطرف أسرف في استعماله، حتى رد به النصوص الصحيحة، والحق هو التوسط بين الطرفين، وأن القياس حجة شرعية، ودليل من أدلة الأحكام، وأصل من أصول التشريع بالضوابط الشرعية.

تعريف القياس:

القياس لغة : قاسَ الشيء يَقيسُه قَيْسًا و قياسًا إذا قدره على مثاله، ويطلق على التقدير أو المقدار أي معرفة قدر الشيء، قِسْته و قُسْته أَقُوسُه قَوْسًا و قِياسًا، يقال: قست الثوب بالذراع، ويستعمل في المساواة بين الشيئين، سواء كانت حسية مثل: قست هذا الكتاب بهذا الكتاب، أو سواء كانت معنوية، مثل: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه قدرًا. [1]

القياس في اصطلاح الأصوليين: حمل فرع على أصل في حكم بعلة جامعة تجمعهما. [2]

فإذا نص الشارع على حكم معين في واقعة، وعرف المجتهد علة هذا الحكم، ثم وجدت واقعة أخرى لم يرد نص بحكمها، ولكنها تساوي الواقعة الأولى في علة الحكم، فإن المجتهد يسوي بينهما في الحكم؛ لأن الحكم يوجد حيث توجد علته. [3]

وبناءً على ذلك فإن القياس لا يثبت حكمًا، وإنما يكشف عن حكم كان ثابتًا للواقعة الثانية (المقيس) من وقت ثبوته للواقعة الأولى(المقيس عليه) لوجود نفس علة الحكم فيهما، فالقياس مُظهر الحكم وليس مثبتًا له. [4]

المطلب الأول: حجية القياس

اتفق جمهور الفقهاء على أن القياس حجةٌ شرعيةٌ ودليل من أدلة الأحكام وأصل من أصول التشريع، بينما ذهبت الظاهرية والنظام وبعض الشيعة إلى أنه ليس بحجة.

---

[1] لسان العرب 185/6. الصحاح في اللغة للجوهري، 105/4. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 601.

[2] روضة الناظر لابن قدامة، ص: 275. لاحظ لمزيد من التعاريف شرح الكوكب المنير 6/4. إرشاد الفحول 90/2. شرح متن الورقات لإمام الحرمين الجويني، ص: 311، لابن الفِركاح الشافعي، ط/ دار البشائر الإسلامية

[3] علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 52.

[4] أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 603. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 195.

القول الأول: القياس حجةٌ شرعيةٌ ودليل من الأدلة المتفق عليها [1]، التي عدها الشارع لمعرفة الأحكام الشرعية، وأصل من أصول التشريع، وإليك أهم الأدلة التي تؤكد ذلك من القرآن والسنة وأقوال الصحابة والمعقول: [2]

أولًا: القرآن

قال تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ٢﴾[الحَشْرِ].

ذكر الله تعالى هذا بعد بيانه لما جرى لبني النضير من نكال في الدنيا بسبب كفرهم وكيدهم للرسول ﷺ، أي فقيسوا أنفسكم بهم، فإن فعلتم مثل فعلهم، حاق بهم مثل ما حاق بهم، فإن سنة الله تعالى واحدة تجري على الجميع، وأن ما يجري على شيء يجري على نظيره، فحيث وجدت المقدمات، نتجت عنها نتائجها، وحيث وجدت الأسباب ترتبت عليها مسبباتها، والقياس كذلك يسير على هذا السنن الإلهي، وهو أن يترتب المسبب على سببه في أي محل وجد فيه.

وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩ ﴾ [النِّسَاءِ].

وجه الدلالة من الآية السابقة أن الله تعالى أمر المؤمنين إن تنازعوا في شيء ليس للهﷻ ولا لرسوله ﷺ ولا لأولي الأمر منهم حكم أن يردوه إلى الله ورسوله ﷺ، ولا شك أن إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص، لتساويهما في علة الحكم، يكون من رد ما لا نص فيه إلى الله والرسول ﷺ؛ لأن فيه متابعة لله ولرسوله في حكمه.

قال تعالى: { قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ } جوابًا لمن أنكر البعث بعد الموت وقال من يحيى العظام وهي رميم؟

ووجه الدلالة أن الله تعالى أثبت ما رفضه منكرو البعث بالقياس، فقاس تعالى قدرته على إعادة المخلوقات بعد فنائها، بما سبق من قدرته تعالى على بدء خلقها وإنشائها أول مرة، وهذا الاستدلال بالقياس إقرار لحجية القياس وصحة الاستدلال به.

وكذلك وردت آيات كثيرة تقرن الحكم بعلته، مما يثبت أن أحكام الشارع معللة بالمصالح ومرتبطة بالأسباب، مثل قوله تعالى في بيان حكمة القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ [البَقَرَةِ١٧٩]،. وقوله في المحيض: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذٗى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ ﴾ [البَقَرَةِ٢٢٢]،. وقوله تعالى في إباحة التيمم: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٖ ﴾ [المائِدَةِ٦]،، وقوله تعالى في تحريم الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ **فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ**

---

[1] ذكر كثير من أهل العلم القياس كدليل من ضـــمن الأدلة المتفق عليها. انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، 401/20. شرح الكوكب المنير، 2/ 5.

[2] روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، ص: 279. المستصفى للغزالي ص: 283. أصول السرخسي 2/ 118. إرشاد الفحول للشوكاني 2/ 91. أصول الفقه، علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 54 وما بعدها. د/ وهبة الزحيلي ص 621 وما بعدها. الوجيز في أصـول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 220 وما بعدها. أصـول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 243

﴿وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ٩١﴾[المَائدَةِ] وما سبق من تعليل النصوص والأحكام يدل على أن الحكم يوجد مع سببه و وهو معنى القياس حيث لا يوجد نص.

ثانيا: السنة

1- أن الرسول ﷺ أقر معاذ بن جبل عندما أرسله قاضيًا إلى اليمن على أن يجتهد إذا لم يجد نصًا يقضي به في الكتاب والسنة [1]، والاجتهاد بذل الجهد للوصول إلى الحكم، وهو يشمل القياس؛ لأنه نوع من الاجتهاد والاستدلال بالرأي، فيكون مشروعًا ودليلًا من أدلة الأحكام.

2- وكذلك ثبت في السنة أن الرسول ﷺ استدل على حكم كثير من الوقائع بطريق القياس ، مما يدل على صلاحيته لاستنباط الأحكام، وفعل الرسول ﷺ في هذه الأمور تشريع لآمته، ولم يقم دليل على اختصاصه ﷺ بهذا الطريق، فهو من سنن الرسول ﷺ، وللمسلمين به أسوة.

ثالثًا: إجماع الصحابة على العمل بالقياس والاجتهاد

كان الصحابة يجتهدون في النوازل والوقائع، ويقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص من غير إنكار من أحد[2]، فليس بين الصحابة خلاف في صحة القياس. . . بل أجمعوا عليه. [3]

قال المزني: "الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم. . . وأجمعوا بأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها". [4]

رابعًا: المعقول

- مما لا شك فيه أن تحقيق مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام، فإذا ساوت الواقعةُ التي لا نص فيها الواقعةَ المنصوص عليها في علة الحكم التي هي مظنة المصلحة، قضت الحكمة والعدالة أن يتساويا في الحكم تحقيقًا للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع. [5]

- من المعلوم أن النصوص الشرعية لم تحط إحاطة تفصيلية بكل المسائل الفرعية، فهناك الكثير من المسائل الفرعية التي يحتاج الحكم فيها إلى النظر في الأدلة وإلى الاجتهاد والمقايسة لإلحاق النظير بنظيره، وهناك الوقائع الجديدة والنوازل التي لم تقع من قبل، ولم يرد بحكمها نص، ومعرفة العلل والمعاني التي تضمنتها أو أشارت إليها النصوص، يُمكن من إعطاء الحكم المنصوص عليه لكل واقعة تتحقق فيها نفس علة الحكم السابق. [6]

---

[1] انظر نص الحديث وتخريجه ص: 127 .

[2] إعلام الموقعين: 203/1.

[3] المستصفى للغزالي ص: 290.

[4] إعلام الموقعين 2/ 205. روضة الناظر لابن قدامة ص: 280.

[5] علم أصول الفقه، خلاف، 58. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 222

[6] علم أصول الفقه، خلاف، 58. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 223

القول الثاني

ذهب النظام والظاهرية إلى أنه ليس حجة مطلقًا، وإليك أهم الأدلة التي استدلوا بها ومناقشتها: [1]

1- من الأدلة التي استدلوا بها من القرآن الكريم:

قال تعالى:﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ٨٩﴾[النَّحۡلِ].

وقال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ﴾[الأَنعَامِ٣٨].

ففي القرآن بيان كل حكم، فلا حاجة معه للقياس.

ويُناقش القول السابق بما يأتي:

- أن تبيان القرآن لكل شيء ببيان القواعد الكلية والمبادئ والمقاصد العامة وأصول التشريع [2]، فتبيانه للأحكام لفظًا أو معنى، وليس معناه النص الصريح على كل حكم. [3]

2- أنه قد وردت آثار كثيرة عن الصحابة بذم الرأي وإنكار العمل به، مثل قول عمرﷺ: " إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءَ السُّنَنِ أَعْيَتْهُمُ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا فَقَالُوا بِالرَّأْيِ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا. "[4]

ويناقش بأن هذا الذم يُحمل على الرأي الفاسد والقياس الفاسد، مثل قياس المبطلين الذين حكى عنهم القرآن أنهم قالوا، { إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا } [البقرة: 275]، مع أن حقيقة البيع تخالف حقيقة الربا، ووجود القياس الفاسد لا يقدح في حجية الصحيح منه. [5]

3- القياس يؤدي إلى الاختلاف والنزاع؛ لأنه مبني على أمور ظنية من استنباط علة الأصل وتحققها في الفرع، وهذه أمور تختلف فيها الأنظار، والفرقة أمر مذموم، وما يؤدي إليه مذموم أيضًا وهو القياس.

ويُناقش هذا بأن الاختلاف موجود في استنباط الأحكام من السنة ومن القرآن، وفي شروط صحة السنة وفي دلالتها على الأحكام، وكذلك يوجد اختلاف في فهم بعض نصوص القرآن، وما قال أحد بلزوم ترك السنة وعدم استنباط الأحكام

---

(1) لاحظ في ذكر أدلة نفاة القياس ومناقشتها: إرشاد الفحول للشوكاني، 2/ 94 وما بعدها. روضة الناظر لابن قدامة ص: 287 وما بعدها. أصول السرخسي 2/ 118. .

(2) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، خلاف، ص: 37. التفسير الوسيط للزحيلي، 2/ 1294.

(3) الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 226

(4) سنن الدارقطني، 256/5، ح 4280. اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، 1/ 123، ح 201، ط/ دار طيبة، الرياض، 1402هـ.

(5) الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 226

منها منعًا للاختلاف، فضلًا عن أن الاختلاف في استنباط الأحكام الشرعية العملية سائغ ما دام هذا الاختلاف في أمور اجتهادية، ولا يوجد نص صريح قطعي في حكم المسألة المختلف فيها [1].

ومما سبق يتبين أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن القياس حجة وأصل من أصول التشريع الإسلامي هو المذهب الحق الذي لا تشوبه شائبة، ولا تحوم حوله ريبة.

المطلب الثاني: هل يمكن إدراج الأحكام الدستورية ضمن المجالات التي لا يجوز إعمال القياس فيها؟

يرى البعض أن القياس لا يُعد مصدرًا من مصادر القانون الوضعي سواء كان عامًا أو خاصًا، حيث تتقرر اختصاصات السلطات والهيئات، وتتقرر حقوق الأفراد وحرياتهم بناء على النصوص التشريعية أو بناء على الأعراف الدستورية لا غير، ولا مجال فيها لاستنباط اختصاص لإحدى السلطات، أو استنباط حرية من الحريات بالقياس [2].

وهكذا يكون الأمر بالنسبة إلى الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية، فيكون " القياس ليس مصدرًا من مصادر القانون عمومًا،. . وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون له مكان بأي صورة من الصور في ميدان القانون الدستوري ". [3]

فضلًا عن أن الأحكام الدستورية مبادئ عامة، ولا يتصور قياس المبادئ على المبادئ، ومن ثم فلا مجال للقياس في نطاق الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية. [4]

ويُناقش هذا القول من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن الأمر مختلف في شريعة نزلت لتحكم وتسود إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، وفيما عدا الحالات التي لا يجوز إعمال القياس في نطاقها، فإن القياس يعد مصدرًا لتشريع الأحكام، وهو لا يثبت حكمًا، وإنما يكشف عن حكم كان ثابتًا للواقعة الثانية من وقت ثبوته للواقعة الأولى لوجود نفس علة الحكم فيهما، وهو باب مهم يتعامل بكل مرونة مع الحاجات المتجددة سواء في نطاق التشريع العادي أو التشريع الدستوري.

الوجه الثاني: لابد عند إقامة الإسلام أن يكون ذلك بأسسه وأصوله، وقياس استنباط الأحكام في الشريعة على استنباط الأحكام في القوانين الوضعية، قياس مع الفارق، فإذا كانت التشريعات الدستورية هي المنتهى في الأنظمة الوضعية، ولا مجال

---

(1) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، خلاف، ص: 40-41 ط/ دار القلم، الكويت، السادسة. الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 226

(2) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 72.

(3) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 74.

(4) مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 65.

فيها للقياس، فإن التشريعات الدستورية في النظام الإسلامي يعلو عليها مصادر الأحكام الشرعية المختلفة من قرآن وسنة واجتهاد، ومجال القياس فيها واسع لمواكبة كل التطورات الاجتماعية أو السياسية أو غيرها.

الوجه الثالث: لا يوجد ما يمنع من قياس المبادئ على المبادئ، وقد وقع فعلًا، وقد قيس مبدأ تعدد الأحزاب في أنظمة الحكم الحديثة على مبدأ تعدد المذاهب في مجال الفقه، وكذلك قيس مبدأ حجية الأخذ برأي الأغلبية في نظم الحكم الحديثة على مبدأ حجية اتفاق أكثر المجتهدين، وغير ذلك من مسائل القياس في مجال الأحكام الدستورية.

" والواقع أن القياس – في حقيقته – وسيلة عقلية لازمة لتطوير القانون، ولا يستغنى عنه أي قانون من القوانين." [1]

المطلب الثالث: بعض الأصول التي تتعلق بإعمال القياس

وبعد بيان الأدلة على حجية القياس في التشريعات الدستورية كما هو حجة في التشريعات العادية، يحسن التنبيه على بعض الأصول التي تتعلق باستعمال القياس:

أولًا: أن القياس لا يصدر إلا من عالم مؤهل قد استجمع شروط الاجتهاد في المسألة المجتهد فيها. [2]

ثانيًا: أنه لا يجوز إعمال القياس في المجالات التالية:

– لا يجوز إعمال القياس في التوحيد والعقائد إن أدى إلى البدعة وتشبيه الخالق بالمخلوق وتعطيل أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله. [3]

– لا يجوز إعمال القياس إذا كانت المسألة منصوصًا عليها نصًا قطعيًا [4]؛ ومن المعلوم أنه لا يجوز الاجتهاد مع وجود النص، وذلك بخلاف إذا كان النص محتملًا قابلًا للتأويل، فإن للمجتهد أن يتأوله بخلاف المجتهد الآخر بما لا يخرج عن المعنى الذي يحتمله النص أو القياس.

– لا يجوز إعمال القياس إذا كان حكم الأصل مبنيًا على علة لا يستطيع العقل إدراكها، ولهذا لا قياس في الأحكام التعبدية، وهي الأحكام التي أستأثر الله تعالى بعلم عللها التي بنيت عليها الأحكام، كأعداد الركعات، والطواف حول الكعبة بعدد مخصوص، ومقادير الأنصبة في الأموال التي تجب فيها الزكاة، وفروض أصحاب الفروض في الإرث، ونحو ذلك.

– وكذلك لا يجوز إعمال القياس إذا كان حكم الأصل مختصًا به، فلا يتعدى بالقياس إلى غيره، ويكون حكم الأصل مختصًا به في حالتين:

---

(1) تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 151.

(2) الرسالة للشافعي، ص: 509، ط/ دار الكتب العلمية.

(3) معالم أصول الفقه للجيزاني، ص: 189. إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، 1/ 68.

(4) قال الشافعي: " لا يحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد الماء. . " الرسالة 599 – 600.

أ- إذا كانت علة الحكم لا يتصور وجودها في غير الأصل، كقصر الصلاة للمسافر، هو حكم معقول المعنى لأن فيه دفع المشقة، ولكن علته السفر، والسفر لا يتصور وجوده في غير المسافة.

ب- إذا دل دليل على تخصيص حكم الأصل وتفرده به، مثل الاكتفاء بشهادة خزيمة بن ثابتﷺ وحده بقول الرسول ﷺ " مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ وَأَشْهَدَ عَلَيْهِ فَحَسْبُهُ "[1]، ومثل الأحكام التي دل الدليل على أنها مختصة بالرسول، كتزوجه بأكثر من أربع زوجات، وتحريم الزواج بإحدى زوجاته بعد موته. [2]

ثالثًا: أن القياس لا يتعارض مع القول بشمول النصوص لجميع أحكام وأفعال المكلفين، وذلك بناء على الأوجه التالية:

- أن هناك نصوصًا عامة من أقوال الله تعالى وأقوال رسوله ﷺ تشمل أحكام أفعال العباد؛ وذلك أن الله بعث محمدًا ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كليه وقاعدة عامة تتناول أنواعًا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانًا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد.

- أن ما ثبت بالقياس لابد وأن يستند إلى الكتاب أو السنة أو الإجماع في ثبوت حكم الأصل المقيس عليه، وكذلك في ثبوت علته.

- أن القياس يستند في ثبوت حجيته إلى نصوص الكتاب والسنة. [3]

رابعًا: أن دلالة القياس الصحيح لا تخرج عن دلالة النصوص فكلاهما من عند الله تعالى ، قال عز وجل: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَۗ ﴾[الشُّورَىٰ١٧]. ،

وقال ﷻ :

﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ ﴾[الحَدِيدِ٢٥]. ،
فصحيح القياس هو الميزان الذي أنزله الله تعالى مع كتابه [4]، فإنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس؛ فالشريعة لا تناقض فيها، ولا تعارض بين شيء من أحكامها، والقياس الصحيح مما جاءت به الشريعة. [5]

---

[1] المستدرك على الصحيحين 22/2، ح 2188. سنن البيهقي الكبرى، 146/10، ح 20303. سنن النسائي (المجتبى) 301/7، ح4647، وصححه الشيخ الألباني.

[2] الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 199 – 200. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 645.

[3] روضة الناظر لابن قدامة، ص: 288-289. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، الجيزاني، ص 191-196، ص 481-482.

[4] إعلام الموقعين 133/1.

[5]قال ابن تيمية: " فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر،

المبحث الخامس

المصلحة المرسلة

تعريف المصلحة لغةً واصطلاحًا:

المصلحة في اللغة: ضد المفسدة، و الإصلاح نقيض الإفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد، والمصلحة: الصلاح والمنفعة، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه[1].

وفي الاصطلاح: جلب المنفعة ودفع المضرة أي المفسدة. [2]

المطلب الأول: أقسام المصلحة

تنقسم المصالح باعتبار شهادة أو اعتبار الشرع لها إلى ثلاثة أقسام: مصالح معتبرة شرعًا، ومصالح ملغاة شرعًا، ومصالح مسكوت عنها

أ- المصالح المعتبرة شرعًا

هي ما شهد الشارع – سبحانه – باعتبارها بأن شرع لها الأحكام التفصيلية التي توصل إليها، ، وهي بدورها تتنوع إلى ثلاثة أنواع، من حيث قوتها في ذاتها:

1- المصالح الضرورية: وهي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا وحل العقاب في الآخرة، وتتنوع إلى خمسة أنواع: تنحصر في المحافظة على مقاصد الشرع الكلية الخمسة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وقد شرع الله تعالى لكل واحد من هذه الخمسة أحكامًا تكفل إيجاده وتكوينه، وأحكامًا تكفل حفظه وصيانته، الأولى إيجابية تتعلق بمراعاتها من جانب الوجود، والثانية سلبية تتعلق بمراعاتها من جانب العدم.

2- المصالح الحاجية: وهي التي يحتاج إليها الناس في رفع الحرج عنهم، بحيث إذا فقدت وقع الناس في الضيق والحرج، ولكن لا يختل نظام الحياة، ورفع الحرج مصلحة معتبرة؛ لأن الدليل الشرعي دل على اعتبارها، إذ شرع الله الكثير من العبادات والمعاملات والعقوبات محافظة عليها.

3- المصالح التحسينية: وهي مصالح لا يقصد بها المحافظة على الحياة الدنيوية ولا رفع الحرج، ولكن يقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وهي مصالح معتبرة؛ لأن الدليل الشرعي دل على اعتبارها. [3]

ترتيب الأحكام الشرعية بحسب المقصود منها

---

[1] لسان العرب 516/2-517. المعجم الوسيط 520/1.

[2] إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر ص 306.

[3] انظر لمزيد من التفاصيل: الموافقات للشاطبي 8/2. شرح الكوكب المنير 159/4. علم أصول الفقه، د/ عبد الوهاب خلاف، ص 199 وما بعدها، ط/ مكتبة الدعوة الإسلامية، الثامنة. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 1020 وما بعدها.

– الأحكام الشرعية التي شرعت لحفظ الضروريات أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة، وتليها الأحكام التي شرعت لتوفير الحاجيات، ثم الأحكام التي شرعت للتحسينات، وتعد الأحكام التي شرعت للحاجيات كالتتمة والمكمل للأحكام التي شرعت للضروريات، والأحكام التي شرعت للتحسينات كالتتمة والمكمل للأحكام التي شرعت للحاجيات.

– وكذلك فإنه لا يراعى حكم تحسيني، إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري أو حاجي، ولا يراعى حكم حاجي إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري.

– لا يجوز الإخلال بحكم من الأحكام الضرورية إلا إذا كان مراعاة ضروري تؤدي إلى الإخلال بضروري أهم منه، فالجهاد وإن كان يؤدي إلى هلاك النفس، والحفاظ على النفس أمر ضروري، إلا أنه يهدر في سبيل المحافظة على الدين؛ لأن المحافظة على الدين أهم.

وعلى أساس هذه المصالح المعتبرة، وربطها بعللها وجودًا وعدمًا يكون دليل القياس، وذلك بأن تأخذ الوقائع التي لم يرد نص بحكمها، نفس حكم الوقائع المنصوص عليها، عند تساويهما في علة هذا الحكم. [1]

ب– المصالح الملغاة شرعًا:

هي مصالح متوهمة أو مرجوحة شهد الشارع – سبحانه – ببطلانها [2]، بأن وضع أحكامًا تدل على عدم الاعتداد بها، مثل مصلحة المرابي في زيادة ماله عن طريق الربا، فقد ألغاها الشارع بما نص عليه من حرمة الربا، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾[البَقَرَة٢٧٥]،. ومثل مصلحة الجبناء القاعدين على الجهاد في حفظ نفوسهم، فقد ألغى الشارع – سبحانه – هذه المصلحة المرجوحة بما شرعه من أحكام الجهاد. . . ، وتسميتها مصلحة باعتبار الجانب المرجوح أو باعتبار نظر العبد القاصر.

ج– المصالح المسكوت عنها (المرسلة)

هي مصالح لم ينص الشارع – سبحانه – على إلغائها ولا على اعتبارها [3]، فهي لا تستند إلى دليل معين، ولكن تستند إلى مقاصد الشريعة وعموميتها، وهي مصلحة لأنها تجلب نفعًا وتدفع ضررًا، وهي مرسلة؛ لأنها مطلقة عن التقيد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء، ومثالها المصلحة التي اقتضت جمع القرآن، أو ضرب النقود، أو تدوين الدواوين. . .

غير أنه ينبغي التنبيه إلى أنه لا توجد مصلحة إلا وقد جاء بها الشرع بنوع بيان لها، ولو بوجه عام، وأن من ادعى وجود مصلحة لم يرد بها الشرع، فإما أن الشرع دل عليها وغاب عنه ذلك، أو أن ما اعتقده مصلحة ليس بمصلحة.

المطلب الثاني: حجية المصالح المرسلة

– الواقع أنه على الرغم من أن كتب الأصول تذكر خلافًا بين العلماء في حجية المصالح المرسلة، وجعلها دليلًا من أدلة الأحكام إلا أنه عند التحقيق يتبين أن جميع المذاهب— باستثناء منكري القياس– يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة [4].

---

[1] علم أصول الفقه، خلاف، ص: 205-207. أصول الفقه الإسلامي الزحيلي، ص: 1026 وما بعدها.

[2] روضة الناظر لابن قدامة ص: 169.

[3] البحر المحيط للزركشي، 4/ 194، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1421 هـ.

[4] البحر المحيط للزركشي، 194/4.

وإن اعتبرها البعض مثل الحنابلة[1]، والمالكية [2]أصلًا قائمًا وطريقًا شرعيًا لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، وأن المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها ولا على إلغائها مصلحة صالحة لأن ينبني عليها الاستنباط.

بينما لم يعتبرها البعض أصلًا قائمًا، وأدخلها في القياس مثل الشافعية[3]، ويأخذون بها بمعنى أنها المصلحة التي تدخل تحت جنس اعتبره الشارع – سبحانه – في الجملة بغير دليل معين، واشترطوا ملاءمتها لمقاصد الشارع ، وهذا يعني أنهم كذلك يأخذون بمبدأ المصلحة المرسلة.

فلا فائدة ترجى من الخلاف ما دام الجميع يعملون بها، ويأخذون بها كمصدر للتشريع، إذ أن الجميع متفقون على أن أحكام الشريعة وضعت لتحقيق مصالح العباد، والأخذ بالمصالح المرسلة يتفق وطبيعة الشريعة والأساس الذي قامت عليه، والغرض الذي جاءت من أجله.

قال الشاطبي: " وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا. . . "[4]

وقال العز بن عبد السلام: والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح. . " [5]

وقال ابن القيم: " ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح. . " [6]

وتعد المصلحة المرسلة أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وفيها المتسع لكي يساير التشريع تطورات أحوال الناس ويحقق مصالحهم، حيث إنها يمكن أن تغطي الوقائع المتجددة، والمصالح غير المتناهية.

المطلب الثالث: شروط العمل بالمصلحة المرسلة[7]

هذا وينبغي التنبيه أنه يجب الاحتياط والحذر الشديد عند التشريع بالمصلحة المرسلة؛ لأن الأهواء كثيرًا ما تزين المفسدة وتعتبرها مصلحة[8]، ولذلك فمن الأفضل اللجوء إلى المصالح المرسلة عن طريق جمعي لا فردي، كلما أمكن اجتماع المجتهدين[9]، وإليك شروط المصلحة المرسلة التي ينبني عليها التشريع:

---

[1] المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ص 295.

[2] الاعتصام للشاطبي، 111/2، ط/ المكتبة التجارية، مصر.

[3] لمزيد من التفاصيل راجع أدلة هذا الرأي: أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 767

[4]الموافقات للشاطبي 2/ 6.

[5] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام ص 9، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[6] الطرق الحكمية 5/1.

[7] مصادر التشريع فيما لا نص فيه، د. عبد الوهاب خلاف، ص 99- 100. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 799-800. الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 242.

[8] مصادر التشريع فيما لا نص فيه، د. عبد الوهاب خلاف، ص 85. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 767.

[9] الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 242.

أولًا: ملائمة المصلحة المرسلة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله، ولا تعارض نصًا أو دليلًا من أدلته، فلا يصح رعاية المصلحة في مساواة الابن بالبنت في الإرث؛ لمخالفته للنص، وكذلك لا يصح إفتاء غني جامع امرأته في نهار رمضان بإلزامه بصيام شهرين متتابعين أولًا، وعدم السماح له بعتق رقبة؛ لأن الصيام زاجر له على عكس الإعتاق؛ لمخالفة ذلك للنص في الكفارة، فلا ريب أن الحكم الذي ثبت بالنص أو الإجماع ما قصد به إلا المصلحة، وهذه المصلحة المعتبرة أو التي شهد لها الشرع أو دل عليها الدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع، مقدمة على المصلحة المرسلة، التي لم يشهد لها بالاعتبار نص خاص بها، ومعارضة المصلحة المرسلة للمنصوصة يصيرها في حكم الملغاة التي لا عبرة بها.

ثانيًا: أن يثبت بالبحث والنظر الدقيق أنها مصلحة معقولة في ذاتها، بحيث لو عُرضت على العقول السليمة لتلقتها بالقبول، أنها مصلحة حقيقية لا وهمية، بأن يتحقق من تشريع الحكم بها جلب نفع أو دفع ضر؛ وألا يعارضها مصلحة أرجح منها، أو يترتب على العمل بها مفسدة أرجح منها أو مساوية لها [1]؛ لأنها بذلك تكون متفقة في الجملة والمصالح التي قصدها الشارع – سبحانه –، وأما مجرد توهم المصلحة من غير موازنة عادلة بين وجوه النفع ووجوه الضرر، فلا يجوز بناء التشريع عليها، مثل من يتوهم المصلحة في سلب الزوج حق التطليق وجعل التطليق للقاضي، أو في منح الزوجة حق التطليق وجعلها مساوية للزوج فيه.

ثالثًا: أن تكون مصلحة عامة للناس وليست مصلحة شخصية، فلا يصح تشريع يقصد به رعاية مصلحة شخص بعينه كأمير أو رئيس أو أسرة معينة أو قبيلة معينة؛ لأنها إذا كانت عامة كانت مقصودة للشارع، ولو كانت فيها مضرة لفرد أو أفراد. [2]

ويترتب على كون المصلحة – وفقًا لشروطها وضوابطها – من مصادر التشريع الإسلامي، سواء في مجال القانون العام أو الخاص، أنها في مجال ممارسة السلطة العامة، تعتبر أساس مشروعية ممارسة أي سلطة من سلطات الدولة، حيث يجب أن تنتزع الشرعية عن أي سلطة تخرج عما استهدف تحقيقه من مصالح عامة لجماعة المسلمين. [3]

---

[1] المصالح المرسلة للشيخ الشنقيطي، ص 21، ط/ الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الأولى.

[2] الوجيز في أصول الفقه، د. وهبة الزحيلي، ص 96، ط / دار الفكر المعاصر، بيروت – دار الفكر، دمشق، الأولى.

[3] مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، د. فؤاد النادي، ص: 165.

المبحث السادس

العرف

تعريف العرف

العرف لغة: العرف والعارف والمعروف ضد المنكر، هو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه. [1]

العرف اصطلاحًا: يستعمل كثير من الأصوليين العرف والعادة بمعنى واحد فالعرف أو العادة: هي الأمر الذي يتقرر بالنفوس، ويكون مقبولًا عند ذوي **الطباع السليمة**، بتكراره المرة بعد المرة. [2]

المطلب الأول: تغير الأحكام بتغير العرف أو بتغير المكان والزمان

الأعراف أو العوائد الجارية بين الخلق مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي تتبدل أو تختلف باختلاف المكان والزمان[3]، مما يعني أن هذا التغير في الأحكام لا يتناول إلا الأحكام المبنية على العرف، ولا يتناول الأحكام القطعية التي جاءت بها الشريعة.

فالأعراف التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها ثابتة كسائر الأمور الشرعية، فهي من جملة أحكام الشرع، فلا تبديل لها، وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحًا، ولا القبيح حسنًا، حتى يقال مثلًا إن التبرج وكشف العورة الآن ليس بعيبٍ ولا قبيحٍ فلنجزه، أو غير ذلك، إذ لو صح ذلك لكان نسخًا للأحكام الشرعية المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل [4]، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن تغير الأحكام المبنية على العرف لا يعد نسخًا للشريعة؛ لأن الحكم باق، وإنما لم تتوفر له شروط التطبيق، فطبق غيره، فالشرط في الشهود العدالة، والعدالة الظاهرة كانت كافية لتحققها، فلما كثر الكذب استلزم هذا الشرط التزكية. [5]

---

[1] لسان العرب، 240/9

[2] درر الحكام شرح مجلة الأحكام 40/1. العادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد أخرى، صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلقاه بالقبول، ومتى اعتادت الجماعة أمر صار عرفا لها.

[3] يقول القرافي: " الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض وفي البياعات، ونحو ذلك .

[4] الموافقات للشاطبي، 283/2-284.

[5] الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 259.

المطلب الثاني: حجية العرف

يرى بعض أهل العلم أن العرف في الحقيقة ليس دليلًا مستقلًا[1]، ولكنه يرجع إلى أدلة الشريعة المعتبرة، كالإجماع والمصلحة المرسلة والذرائع، فمن العرف ما يرجع إلى المصلحة المرسلة؛ لأنه يكون من باب التسهيل على الناس، ورفع الحرج عنهم، ومن العرف ما يرجع إلى الإجماع مثل الاستصناع ودخول الحمامات، فقد جرى العرف بهما بلا إنكار فيكون إجماعًا على اعتبارهما [2]. فهو ليس دليلًا مستقلًا، وإنما دليل يتوصل به إلى فهم المراد من عبارات النصوص، ومن ألفاظ المتعاملين، وإلى تخصيص العام منها وتقييد المطلق، وإلى الترخيص بمحظور دعت إليه ضرورة الناس وجرى به عرفهم، مما يجعل اجتهاد المجتهد أو قضاء القاضي ملائمًا حال البيئة، ومتفقا ومصالح الناس [3]، فتغير الأحكام بسبب العرف يعني أنه مبني في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة، ودفع الحرج والمشقة، والتيسير في التكاليف، مما يرجح أنه ليس دليلًا شرعيًا مستقلًا. [4]

والواقع أن العرف مصدر من مصادر التشريع ، ويُعتمد عليه في استنباط الكثير من الأحكام الشرعية:

– **فالعرف –كما يقرر الأصوليون – من الصوارف التي تصرف اللفظ عن حقيقته اللغوية**، فإذا وجد للمتكلم عرف فيما تكلم به من ألفاظ، فإن تلك الألفاظ تحمل على ذلك العرف دون الحقيقة اللغوية، سواء كان المتكلمُ المكلفَ؛ وذلك لأن هذا العرف هو الذي يقصده الناس في كلامهم، وهو الذي يتبادر إلى الأفهام دون قرينة ، أو كان المتكلمُ الشارعَ– سبحانه وتعالى– ؛ لأن النبي ﷺ بُعث لبيان الشرعيات، وكذلك فإن هذا العرف الشرعي هو الذي يتبادر إلى الأفهام دون قرينة[5] ، قال ابن برهان: " اتفق العلماء على أن اللفظ إذا كان له معنى في اللغة ومعنى في العرف، فهو محمول عند الإطلاق على العرف.." [6] وقال ابن النجار:" ويحمل اللفظ الصادر من متكلم له عرف، على عرف متكلم .... وكذلك إذا سمع من الشارع شيء له مدلول شرعي ومدلول لغوي. فإنه يحمل على مدلوله الشرعي" [7]

– **وكذلك العرف يضبط ما لم يضبطه الشرع واللغة**[8]، وكل ما ورد في الشرع مطلقًا ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة، يُرجع فيه إلى العرف. [9]

---

[1] مصـادر التشـريع فيما لا نص فيه، د. عبد الوهاب خلاف، ص 149. الوجيز في أصـول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 254. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 837.

[2] الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 255.

[3] مصادر التشريع فيما لا نص فيه، د. عبد الوهاب خلاف، ص 149.

[4] أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 837.

[5]القواعد الأصولية الحاكمة لإعمال العرف في التشريع الإسلامي ، محمود صالح جابر،ص: 12-15 ، الدليل للإلكتروني للقانون العربي ArabLawInfo.

[6]الوصول إلى الأصول لابن برهان ، ط/ مكتبة الرياض، 1404 هـ.

[7]شرح الكوكب المنير لابن النجار 1/ 299.

[8]مثل لفظ "الحرز" في السرقة، ووقت الحيض وقدره .

[9]الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: 92، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. شرح الكوكب المنير لابن النجار 452/4 .

فكثير من الآيات والأحاديث المطلقة قد أحيلت إلي العرف لتحديدها به فعلى سبيل المثال:

قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾[البَقَرَةِ ٢٣٣]

ووجه الدلالة أن الله تعالى أرجع تقدير نفقة المرضع إلى العرف غنًى وفقرًا.

وكذلك قول الرسول ﷺ لهند بنت عتبة رضي الله عنها: " خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ" ردًا على قولها " إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ " [1] حيث أحال في نفقة الزوجة والولد إلى العرف.

– **وكذلك تتغير الأحكام بتغير العرف**، فقد بُنيت كثير من أحكام الشريعة على أعراف الناس وعاداتهم، سواء الأعراف الجارية زمن التشريع في حياة النبي ﷺ، أو الحادثة بعده، فإذا تغير العرف الذي بُني عليه الحكم، وجب أن يتغير الحكم تبعًا لذلك، والتغيير هنا هو انتفاء الحكم أو تحوله لانتفاء علته أو مصلحته أو مستنده الذي اعتمد عليه في الزمن السابق مراعاة لاختلاف الزمن، وذلك بناء على أن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا. [2]

قال ابن القيم : " ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضَلَّ وأضَل ...". [3]

فعلى سبيل المثال راعى الشارع الحكيم أعراف العرب فوضع الدية على العاقلة، واشترط الكفاءة في الزواج، وبنى الولاية في الزواج والإرث على العصبية، وكذلك راعى أعرافهم الصالحة الذي استقرت عليها معاملات الناس، مثل إقراره أنواع المتاجرات الصحيحة عندهم كالمضاربة، والبيوع والإجارات الخالية من المفاسد، وأما الأعراف الفاسدة فأبطلها الشارع – سبحانه–، كما فعل في عادة التبني، وفي عدم توريثهم النساء، أو في طوافهم بالبيت عراة. [4]

ومما سبق يتبين أن المسائل الفقهية التي أُعتمد فيها العرف تبلغ حدًا يصعب حصره أو جمعه تحت ضابطٍ واحدٍ، وأنه إذا لم يراع في تشريع الأحكام ما تعوده الناس وعرفته العقول الناضجة والفطر السليمة، وقع الناس في الضيق والحرج، وهما مدفوعان بقوله تعالى:

﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ ﴾ [الحَجِّ ٧٨]. فاعتبار العرف راجع إلى أصل رفع الحرج الثابت بالكتاب. [5]

---

[1] صحيح البخاري 2052/5، ح5049.

[2]القواعد الأصولية الحاكمة لإعمال العرف في التشريع الإسلامي ، محمود صالح جابر،ص:33– 35، الدليل للإلكتروني للقانون العربي ArabLawInfo.

[3]إعلام الموقعين لابن القيم، 78/3 .

[4] الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 254.

[5] أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص: 335.

وقد قرر الفقهاء قواعد كلية للدلالة على حجية العرف مثل : " العادة محكمة "[1]، و" المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا "[2]، والثابت بالعرف كالثابت بالنص [3]، والثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة [4].

والخلاصة أن العرف تبنى عليه الأحكام، ويجب أن يراعيه المجتهد في اجتهاده، وأن يراعيه القاضي في قضائه، سواء اعتبره البعض دليلًا مستقلًا ومصدرًا من مصادر التشريع[5]**، أم سواء اعتبره البعض دليلًا غير مستقل** مبني على مراعاة الحاجة والمصلحة ودفع الحرج والمشقة كما سبق؛ لأنه لا فائدة ترجى من الخلاف ما دام الجميع يعملون به، ويأخذون به في تشريع الأحكام.

المطلب الثالث : شروط اعتبار العرف لبناء الأحكام عليه

أولًا: ألا يكون مخالفًا للنص، فلا عبرة لعرفٍ يخالف الشريعة ويعارض النص، وأما كل ما تعارف الناس عليه مما لا يعارض الشريعة فيجب مراعاته.

فالعرف الصحيح: هو ما تعارف عليه الناس دون أن يخالف نصًا من نصوص الشريعة، أو أن يفوت مصلحة معتبرة، أو أن يجلب مفسدة. [6]

وأما العرف الفاسد فهو ما يخالف نص الشارع – سبحانه –، أو يجلب ضررًا، أو يدفع مصلحة، كتعارف الناس استعمال العقود الباطلة كالاستقراض بالربا من البنوك أو من الأفراد، ومثل ما يتعارف عليه الناس من خروج النساء كاسيات عاريات، واختلاط النساء بالرجال، ودخول غير المحارم على النساء في غيبة محارمهن، وخروج الخاطب بخطيبته وخلوته بها، ومثل تعارفهم بعض العادات المستنكرة في المآتم والموالد والأفراح، ونحو ذلك مما يعتاده الناس ويخالف شرع الله تعالى.

---

[1] التحبير شرح التحرير، المرداوي، 3851/8. الأشباه والنظائر، السيوطي، 7/1 أيضا 89/1-90. المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران الدمشقي، ص298. ومعنى محكمة أي هي المرجع عند النزاع؛ لأنها دليل يبنى عليه الحكم. درر الحكام شرح مجلة الأحكام. 40/1، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[2] غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، 206/4. شرح القواعد الفقهية، الشيخ محمد الزرقا، ص: 237، ط/ دار القلم، دمشق، الثانية.

[3] المبسوط للسرخسي، 51/11، ط/ دار المعرفة، بيروت.

[4] أصول بزدوي، كشف الأسرار، 246/2.

[5] في هذا الاتجاه: درر الحكام شرح مجلة الأحكام 1/ 40، المادة 39 / ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. أصول الفقه الإسلامي، أحمد فراج حسين، ص 203-204، ط/ مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1990م. أيضا أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص 337. تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 199. مبدأ المشروعية، د. فؤاد النادي، ص: 168.

[6] وقد ذكر الإمام ابن القيم بعض المسائل التي لا يجوز للمفتي أن يفتي فيها دون أن يعرف عرف أهلها، مثل مسائل الإقرار والإيمان والوصايا، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفا لحقائقها الأصلية. إعلام الموقعين، 228/4 – 229.

ثانيًا: أن يكون العرف مطردًا أو غالبًا، ومعنى الاطراد أن تكون العادة كلية، بمعنى أنها لا تتخلف، وقد يعبر عنها بالعموم أي يكون العرف شائعًا بين أهله معروفًا عندهم، ومعنى الغلبة أن تكون العادة أكثرية بمعنى أنها لا تتخلف إلا قليلًا.

ثالثًا: أن يكون العرف المراد تحكيمه موجودًا ومعمولًا به وقت إنشاء التصرف، وذلك بأن يكون حدوث العرف سابقًا على حدوث التصرف. [1]

المطلب الرابع: العرف في الشؤون الدستورية

– هذا وقد ثبت أن العرف مصدر للأحكام في الشريعة، فهو يكون مصدرًا للتشريع العادي وكذلك الدستوري، وعلى سبيل المثال تطبيق الشورى في الحكم، حيث لم يحدها الشارع بحد معين يمكن أن تطبق في حدودها، ولا تتعداها، فيرجع هذا التطبيق إلى ما يجري عليه عرف الناس مما لا يخالف دليلًا شرعيًا.

– الواقع أن التاريخ الإسلامي ذكر لنا العديد من الأعراف الدستورية التي ينطبق عليها تعريف العرف بمفهومه الحديث، وهو ما يكون عادة درجت عليها السلطة الحاكمة في الشؤون المتصلة بنظام الحكم، بموافقة غيرها من الهيئات الحكومية ذات الشأن [2]، وموافقة الناس على هذا السلوك، واعتقادهم أنه ملزم له كالقانون[3]، ولكنها – بالرغم من ذلك- أعراف لا يقرها الشرع، وبالتالي لم تكن حجة عليهم في زمانهم رغم إقرار الناس لها، واعتقادهم أنها ملزمة لهم كالقانون، مثل ما جرت عليه عادة حكام المسلمين قديمًا من توريث الحكم لمن يشاءون من أبنائهم بدون مشورة المسلمين، وعدم التفرقة بين أموال الدولة الإسلامية وأموالهم الخاصة.

---

[1] الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 256-257. أصول الفقه، أحمد فراج حسين، 206-207.

[2] مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ص: 86.

[3] القانون الدستوري، د. محمد كامل ليلة، ص 36

المبحث السابع

سد الذرائع

تعريف الذرائع:

الذريعة في اللغة: هي السبب أو الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء سواء أكان خيرًا أو شرًا. (1)

الذريعة في الاصطلاح: هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويُتوصل بها إلى فعل المحظور. (2)

وتعبير الذريعة بمعناها العام في مجال الأحكام الشرعية ذو حدين:

سد الذرائع: ومعناه منع كل ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو مضرة.

فتح الذرائع: ومعناه الأخذ بالذرائع إذا كانت النتيجة مصلحة.

وبيان ذلك أن موارد الشريعة أو الأحكام قسمان: مقاصد وهي الغايات التي تشتمل على المصالح والمفاسد، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل. (3)

سد الذرائع أصل من أصول التشريع

ما دام الفعل ذريعة إلى المفسدة الراجحة، والشريعة جاءت بمنع الفساد وسد طرقه ومنافذه، فلابد من منع هذا الفعل؛ لأن سد الذرائع أصلٌ من أصول التشريع قائم بذاته، ودليلٌ معتبرٌ من أدلة الأحكام تُبنى عليه الأحكام، وإليك بعض الأدلة من الكتاب والسنة التي تؤكد ذلك.

أولًا: القرآن

قال تعالى:﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ ﴾[الأنعام١٠٨].

وجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى نهى المؤمنين أن يسبوا آلهة المشركين، مع ما في ذلك من إغاظة للكفار وحَمية لله تعالى وإهانة لأصنامهم، لكونه ذريعة لسب الله تعالى.

ثانيًا: السنة

---

(1) لسان العرب 96/8. المعجم الوسيط 311/1.

(2) البحر المحيط للزركشي، 4/ 382. إرشاد الفحول للشوكاني، 193/2. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران، ص: 296. أصول الفقه، أحمد فراج حسين، ص 185-186. الوجيز في أصول الفقه، د. زيدان، ص: 245. التأسيس في أصول الفقه، الشيخ مصطفى سلامة، ص: 450.

(3) قال القرافي: " الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج .

- عن عبد اللهِ بن عَمْرٍو رضي الله عنهما قال: قال رسول اللهِﷺ: " إِنَّ من أَكْبَرِ الْكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قِيلَ يا رَسُولَ اللهِ وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قال يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أمه فيسب أُمَّهُ " [1]

ووجه الدلالة أن الرسول ﷺ جعل الرجل سابًا لأبويه بتسببه إلى ذلك وتوصله إليه، وإن لم يقصده.

- وعن عبد الله بن عمرو، قال ﷺ: " مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ، فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ" [2]، وعن أَنَسٍ أَنَّ النبيﷺ سُئِلَ عن الْخَمْرِ تُتَّخَذُ خَلًّا فقال لَا" [3].

وعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ نهى وفد عبد القيس أن يَنْتَبِذوا في الدُباء والنقير والمزفت والحنتم [4]"[5]

فحرم ﷺ القطرة الواحدة من الخمر لئلا تتخذ القطرة ذريعة إلى الحسوة[6]، وحرم إمساكها للتخليل لئلا يتخذ إمساكها للتخليل ذريعة إلى إمساكها للشرب، وحرم مجرد وضع شراب التمر والزبيب في آنية معينة لئلا يختمر فيها ولا يعلم به، كل ذلك سدًا للذريعة. [7]

- نهى النبي ﷺ أن تقطع الأيدي في الغزو؛ لئلا يكون ذريعة إلى إلحاق المحدود بالكفار، ولهذا لا تقام الحدود في الغزو.

- والشارع - سبحانه - أمر بالاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى وفي الجمعة والعيدين والاستسقاء وصلاة الخوف، مع كون صلاة الخوف بإمامين أقرب إلى حصول صلاة الأمن؛ وذلك سدًا لذريعة التفريق. والاختلاف والتنازع، وطلبًا لاجتماع القلوب وتألف الكلمة وهذا من أعظم مقاصد الشرع[8].

والأدلة على سد الذرائع عدا ما سبق كثيرة، وهي تنهض حجة كافية لاعتباره دليلًا من أدلة الأحكام.

وجدير بالذكر أن أصل الذرائع من حيث المنع القضائي أو من حيث الحكم الدنيوي عمومًا لا تعتبر فيه النية على أنها الأمر الجوهري في المنع أو الإباحة - إلا إذا قام الدليل على تلك النية - وإنما النظر الجوهري إلى النتائج والثمرات، فالنظر يكون إلى الأفعال وما تنتهي في جملتها إليه،. . . لا إلى مقصد العامل ونيته، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب

---

(1) صحيح البخاري 2228/5، ح 5628.

(2) مسند أحمد، 2/ 167، ح 6558، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط بأنه صحيح. سنن أبي داود 327/3، ح 3681. وقال الشيخ الألباني: حسن صحيح.

(3) صحيح مسلم 1573/3، ح1983. سنن البيهقي الكبرى 37/6، ح10979 - 10980-10981.

(4)الدباء: القرع، والنقير: هو أصل الجزع ينقر ويتخذ منه الإناء، والمزفت، هو المطلي بالزفت، الحنتم هو ما يصنع من التراب من الفخار. مجموع الفتاوى 190/34. نيل الأوطار للشوكاني، 322/7.

(5) صحيح البخاري 45/1، ح 87، صحيح مسلم 1579/3، ح1995.

(6) الحسوة: بالضم، الجرعة من الشراب بقدر ما يحسى مرة واحدة. النهاية في غريب الأثر، 963/1. يقال سقاني مثل حسوة الطائر، ولم يبق في الإناء إلا حسوة. المعجم الوسيط 174/1.

(7) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 203/34.

(8)راجع فيما سبق: إعلام الموقعين لابن القيم 137/3 و وما بعدها حيث ذكر تسعة وتسعين وجها للدلالة على منع ما يؤدي إلى الحرام أو سد الذرائع والمنع منها. أيضا الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص: 248 -249. التأسيس في أصول الفقه، الشيخ مصطفى سلامة، ص: 456 – 459. . أصول الفقه، د/ محمد زكريا البرديسي، ص: 361.

في الآخرة، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل أو يقبح في الدنيا؛ لأن الدنيا قامت على مصالح العباد وعلى العدل، ويستوجب ذلك النظر إلى النتيجة والثمرة دون النية والقصد، فمن سب الأوثان مخلصًا العبادة لله تعالى فقد احتسب نيته عند الله في زعمه، ولكنه تعالى نهى عن السب، إنْ أثار ذلك المشركين، وترتب عليه أن سبوا الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ ﴾[الأنعام١٠٨]،. فالملاحظ في النهي هو النتيجة الواقعة، لا النية الدينية المحتسبة. (1)

هذا وإن كان المشهور أن الإمامين أحمد (2) ومالك (3) اعتبرا مبدأ الذرائع أصلًا من أصول الفقه، إلا أنه عمومًا أجمع أهل العلم على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وإنما النزاع في ذرائع خاصة.(4)

يتبين مما سبق حجية القول بأصل الذرائع وبأنه مصدر من مصادر التشريع شرعه الله تعالى ليحمي محارمه وحدوده وشرعه، والوقوع فيها سبب عظيم للوقوع في محارم الله تعالى.

ملاحظة:

لم أتطرق إلى بعض أدلة الأحكام التي رأيت أنها لا تُعد في ذاتها أدلة مستقلة في الشريعة الإسلامية، وهي:

الاستحسان : وهو القياس الذي خفيت علته لدقته أو استثناء مسألة جزئية من أصل عام لدليل خاص(5) ، وهو في الواقع حكم ثابت بالنص أو ترجيح لدليل على دليل ، ولكن سماه البعض " الحنفيه" استحسانًا، فلا يوجد ما يدعو لجعل الاستحسان في المصادر المستقلة ، لأنه يتداخل في بقية المصادر الأخرى كالكتاب والسنة والقياس والمصالح المرسلة (6)، فهو

---

(1) ابن حنبل، للشيخ أبي زهرة، ص 366 – 368، ط/ دار الفكر العربي. أيضا مالك للشيخ أبي زهرة ص432–433، ط/ دار الفكر العربي. أصول الفقه، د/ وهبة الزحيلي ص 879 – 880.

(2) المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران ص 296.

(3) الموافقات للشاطبي 361/2. وقال القرطبي: سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلا، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلا. إرشاد الفحول للشوكاني، 2/ 194

(4)الذرائع ثلاثة أقسام قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه: كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنه وسيلة إلى إهلاكهم، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها، وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم :كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر فإنه لم يقل به أحد وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا، وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا ؟كبيوع الآجال، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر... الفروق للقرافي، 2/ 59 – 60.

(5)راجع كشف الأسرار للبزدوي 4/ 3 . شرح الكوكب المنير 431/4 ، إرشاد الفحول ص 985 وما بعدها.

(6) في هذا الاتجاه: أصول الفقه الإسلامي ، د. وهبة الزحيلي ، ص: 748 . علم أصول الفقه ، خلاف ، ص: 82. الوجيز في أصول الفقه لزيدان ص: 235

إن كان راجعًا إلى الأدلة السابقة فهو تكرار ، وإن كان خارجًا عن الدليل ، فليس من الشرع في شيء ، بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها أو بما يضادها . [1]

الاستصحاب : وهو الحكم على الشئ بما كان ثابتًا له طالما لم يوجد ما يغيره [2]، وهو أقرب إلى القاعدة الفقهية منه إلى دليل من أدلة الأحكام الشرعية، وذلك لأن الدليل الأول هو الذي دل على الحكم وعلى استمراره، لأن كل دليل لم يلغه دليل لاحق ، فحكمه قائم ، فالاستصحاب يعد فقط قرينة على بقاء الحكم السابق الذي أثبته دليله. [3]

شرع من قبلنا: هو لا يترتب عليه اختلاف في العمل فما من حكم من أحكام الشرائع السابقة قصه الله علينا أو بينه الرسول ﷺلنا إلا وفي شريعتنا ما يدل على نسخه أو بقائه في حقنا سواء جاء ذلك في سياق النص الذي حكى لنا حكم الشرائع السابقة أو جاء ذلك الدليل في مكان آخر. [4]

---

[1]إرشاد الفحول للشوكاني ، ص 987 . أيضا ص: 989.

[2]علم أصول الفقه ، خلاف ، ص: 91 . انظر أيضا : شرح الكوكب المنير 403/4 . المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ، ص286.

[3]مصادر التشريع فيما لا نص فيه ، د. عبد الوهاب خلاف ، ص 154 . الوجيز في أصول الفقه ، د/ عبد الكريم زيدان ص 269-279 . التأسيس في أصول الفقه ، الشيخ مصطفى سلامة ، ص: 439. مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، د. عبد الحميد متولي ، ص: 87 . المشروعية الإسلامية العليا ، د. علي جريشة ، ص: 176.

[4] في هذا الاتجاه : الوجيز في أصـول الفقه لزيدان ص: 265. مبادئ نظام الحكم في الإسـلام ، د. عبد الحميد متولي ، ص: 87-88 . أيضا المشروعية الإسلامية العليا ، د. علي جريشة ، ص: 144.

الفصل الثالث

في

أهم ركائز الشريعة

المبحث الأول: شمول الشريعة

المبحث الثاني: يسر الشريعة

المبحث الثالث: ابتناء الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد

المبحث الرابع: جمع الشريعة بين الثبات والمرونة

الفصل الثالث

أهم ركائز الشريعة

تمهيد:

يتساءل البعض كيف يمكن لشريعة نزلت منذ أكثر من أربعة عشر قرنا أن تتلاءم مع التغيرات المذهلة التي حدثت في حياة الناس؟ فالشريعة أساسها الدين، والدين ثابت لا يتغير، والحياة —كما هو واضح ومشاهد — في تغير دائم، فالخير للدين أن يبقى عقيدة في القلوب، وشعائر في دور العبادة، وأن يترك قيادة الحياة إلى نظم وضعية تستلهم من واقع الحياة المتجدد والمتطور، وهذا الاعتقاد يقوم أساسًا على محورين: الأول: هو ثبات الشريعة، فلا مجال للتجديد فيها بوجه من الوجوه، والثاني: تطور أوضاع الحياة، فلا مجال فيها للثبات بوجه من الوجوه، وكلا الأمرين وَهْم وخرافة. [1]

والواقع أن أصحاب هذه الأسئلة — شاءوا أم أبوا - ينكرون أكثر من صفة من صفات المولى سبحانه وتعالى.

فهم ينفون عن الله تعالى صفة العلم، فالله تعالى — حاشا لله — لم يكن يعلم أن أمورًا ستجد في حياة الناس لا يمكن أن تتوافق معها شريعة نزلت قبلها بمئات السنين

وكذلك هم ينفون عن الله تعالى صفة الحكمة إذ يتصورون أن الله تعالى أنزل شريعة لا يمكن تطبيقها إلا لسنوات قلائل في بيئة محددة، والله تعالى — حاشا لله — ظالم لأنه ألزمنا بما لا نقدر عليه. [2].

فالشريعة التي حكمت ما يقرب من نصف الكرة الأرضية يومًا من المغرب الأقصى إلى حدود الصين ومن حدود روسيا إلى اليمن، ولمدة ثلاثة عشر قرنًا من الزمان، واستطاعت كنظام قانوني أن تعيش باقتدار، وأن تلبي الحاجات والمطالب المختلفة لهذه الشعوب في مختلف العصور وفي مختلف البيئات، لا يسع أي منصف إلا أن يسمها بأنها شريعة عامة خالدة. [3]

فما يملك إنسان أن يقول بغير ذلك أو أن يدعي أن شريعة أحد من البشر تُفَاضِل أو تُمَاثِل شريعة الله تعالى – في أي حالة أو أي طور من أطوار الجماعة البشرية – ثم يدعي أنه مؤمن بالله وأنه من المسلمين. [4]

ولذلك فإننا لا نعرض ركائز الشريعة من باب أنها منهج أفضل من غيره، وأن المناهج الأخرى القائمة الآن لا تحقق الخير للناس كما تحققه الشريعة، ولكننا نعرض تلك الركائز بناءً على أن الشريعة هي المنهج الوحيد الذي يهدي إلى صراطٍ

---

[1] في هذا الاتجاه: حول تطبيق الشريعة للأستاذ محمد قطب، ص 30 وما بعدها، أيضا تحكيم الشريعة ودعاوي الخصوم د. صلاح الصاوي ص 49. مدخل لدراسة الشريعة، د. القرضاوي، ص 211.

[2] حول تطبيق الشريعة للأستاذ محمد قطب ص49 .

[3] نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، المستشار عمر الشريف ص: 97.

[4] في ظلال القرآن، سيد قطب، 889/2. أيضا الحاكمية في ظلال القرآن، عبد الحميد عمر، ص: 79، رسالة ماجستير من جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

مستقيمٍ وأن غيرها هو الضلال، ولا خيار على الإطلاق للمسلمين جميعًا في الأخذ بها أو ردها إذا أرادوا النجاة من غضب الله تعالى في الدنيا والآخرة[1].

ومظاهر الأفضلية الحتمية المقطوع بها لشريعة الله وحاكميتها على شرائع الناس يستحيل إدراكها كلها، فإن حكمة شرائع الله تعالى لا تنكشف كلها للناس في أي جيل من الأجيال، وهذا القليل الذي ينكشف يصعب جدًا الإحاطة به أو حتى التوسع في عرضه في دراسة واحدة،وإليك لمحة سريعة عن أهم الركائز المستخلصة من الأدلة الكلية والتفصيلية في الشريعة ومن النظر في مقاصد الشريعة، والتي كفلت للشريعة ليس الصلاحية لكل زمان ومكان وإنسان فحسب، بل وإصلاح الزمان والمكان والإنسان:

المبحث الأول: شمول الشريعة

هل يمكن أن ينشأ الإنسان منهجًا يتسم بالشمول؟

الإنسان لأنه محدود من ناحية الزمان والمكان، إذ هو حادث في زمن، يبدأ بعد عدم، وينتهي بعد حدوث، ومتحيز في مكان، سواء كان فردًا أو كان جيلًا أو كان جنسًا، ولأنه محدود من ناحية العلم والتجربة والإدراك، يبدأ علمه بعد حدوثه، ويصل من العلم إلى ما يتناسب مع حدوده في الزمان والمكان، وفوق ذلك محكوم بضعفه وميله وشهوته ورغبته، هذا الإنسان عندما ينشئ منهجًا لحياته لا يمكن أن يتصف هذا المنهج بالشمول بأي حال من الأحوال؛ لأن تفكير الإنسان محكوم بالسمات التي تحكم حقيقته ووضعه، فيجيء جزئيًا، يصلح لزمان ولا يصلح لآخر، ويصلح لمكان ولا يصلح لآخر، ويصلح لحال ولا يصلح لآخر، فضلًا عن أنه لا يتناول الأمر الواحد من جميع زواياه وأطرافه وجميع ملابساته وأطواره وجميع مقوماته وأسبابه، وأما حين يتولى الله تعالى ذلك فإن التصور الاعتقادي والمنهج المنبثق منه يجيئان بريئين من كل ما يعتري الصنعة البشرية من القصور والضعف والتفاوت. [2]

أولًا: شمول الشريعة من ناحية التصور الاعتقادي

لمحة عن شمول التصور الإسلامي العام لله وللكون والإنسان

يوضح البعض التصور الإسلامي للشريعة بأنه ينبثق عن التصور الإسلامي العام لله تعالى وللكون والإنسان، وهو يتمثل في بيان الحقيقة الكبرى في هذا التصور، وهي حقيقة الألوهية وخصائصها وآثارها وصفاتها، بالإضافة إلى بيان حقيقة العبودية وخصائصها وصفاتها، ممثلة في الكون والحياة والإنسان، وبيان طبيعتها ونشأتها وصفاتها وأحوالها، وعلاقتها فيما بينها، ثم

---

[1] في نفس السياق: فصول في السياسة الشرعية للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق 30/1، ط/ موقع الشيخ على الانترنت، /http://www.salafi.net

[2] خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب،ص91-92، ط/ دار الشروق، الثانية عشر، 1413هـ.

علاقتها بالله سبحانه وتعالى، ويربط بين مجموع تلك الحقائق من جميع جوانبها في تصور واحد منطقي يتعامل مع فطرة الإنسان وفكره ووجدانه [1].

ومن نتائج هذا الشمول في التصور الإسلامي أنه

أ- يرد الإنسان بكل جوانبه وحاجاته واتجاهاته إلى جهة واحدة يتعامل معها، جهة واحدة يطلب عندها كل شيء، يرجوها ويخشاها، ويتقي غضبها ويبغي رضاها، جهة واحدة تملك له كل شيء؛ لأنها خالقة كل شيء ومدبرة كل شيء.

ب- كذلك يرد الإنسان إلى مصدر واحد يتلقى منه تصوراته ومفاهيمه، وقيمه وموازينه، وشرائعه وقوانينه، ويجد عنده كل إجابة على كل سؤال.

ج- وكذلك يصبح النشاط الإنساني كله حركة واحدة، متجهة إلى تحقيق غاية الوجود الإنساني، وهي عبودية الإنسان لله وحده في كل ما ينهض به من شؤون الخلافة، ففي الإسلام وحده يملك الإنسان أن يعيش لدنياه وهو يعيش لآخرته، وأن يعمل لله وهو يعمل لمعاشه، وأن يحقق كماله الإنساني الذي يطلبه الدين في مزاولة نشاطه اليومي في خلافة الأرض، ولا يتطلب منه هذا إلا أن يخلص العبودية لله في الشعائر التعبدية وفي الحركة العملية على السواء. [2]

وينبثق التصور الإسلامي للشريعة من التصور الإسلامي العام السابق، فيجب على المسلم أن يعتقد اعتقادًا جازمًا أن الشريعة تقيم نظامًا شاملًا يربط بين الخالق والمخلوق من حيث الإيمان بالله تعالى ربًا وخالقًا ومدبرًا ومشرعًا، ويربط بين الدنيا والآخرة من حيث نتائج استجابته أو إعراضه عن هذا الإيمان،هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تقيم نظامًا كاملًا شاملًا يكون بمجموعه دين الله تعالى، ولا تسمح بإهمال أي جزء منه؛ لأن رفض أو رد جزء منه يساوي رفض أو رد الكل؛ لأن عبودية الإنسان لخالقه عبودية شاملة، ولا يسمح للإنسان أن يقر بجانب منها ويرفض جوانب أخرى.

أ- تقيم نظامًا شامًلا يربط بين السماء والأرض أي بين الخالق والمخلوق من حيث الإيمان بالله تعالى ربًا وخالقًا ومدبرًا ومشرعًا، ويربط كذلك بين الدنيا والآخرة في حياة البشر، فحياة البشر لا تنتهي أبدًا بمجرد الموت، بل يحيون حياة أخرى يرون فيها نتائج استجابتهم أو إعراضهم عن منهج الله تعالى، بينما التشريعات الأخرى تقيم نظامًا دنيويًا وضعيًا بحتًا، يستند أساسًا على الانفصال التام بينهاوبين العقيدة، وبين الحياة الدنيا وما يمكن أن يحصل في الآخرة. [3]

ب- تقيم نظامًا شاملًا لا يقبل التجزئة ولا يعرف الفصل بين الدين والدنيا أو الدين والسياسة، فلا يجوز إعمال جزء من الشريعة مع إهمال بقية أجزاءها [4]؛ لأن جوانبها المختلفة هي التي تكون بمجموعها "دين الله " والأخذ بجزء دون آخر يخل بهذه الشريعة، ويشوه حقيقتها [5]، ورفض الدين كله فتنة، ورفض بعضه كذلك فتنة، وقد تكون فتنة التجزئة أخطر

---

[1] خصائص التصور الإسلامي ص 96. في نفس الاتجاه وأن الشعوب لا تستطيع مواجهة مشاكلها بحلول جزئية متفرقة لا تجمعها تصورات أساسية للكون والحياة والإنسان وحاجاته ومصالحه . انظر رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، د. أحمد كمال أبو المجد ، ص:18، ط/ دار الشروق، الأولى، 1412 هـ.

[2] لمزيد من التفاصيل: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الأستاذ سيد قطب،ص: 96-110.

[3] الحوار الإسلامي العلماني، المستشار طارق البشري، ص32-33، ط/ دار الشروق، الأولى، 1417هـ.

[4] النظرية العامة للشريعة، د. جمال الدين عطية، ص 52.

[5] تاريخ التشريع الإسلامي، د. مناع القطان، ص134، ط/ مكتبة وهبة، الخامسة.

من فتنة الرفض الكلي؛ لأن الضلال يكون بها أشد، إذ يلتبس الحق بالباطل، والطيب بالخبيث، ويلتبس الأمر على الناس .[1]

قال تعالى: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٨٥ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ٨ ﴾ [البَقَرَةِ]

وقال ﷻ :

﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ٤٩ أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ٥٠﴾[المَائِدَةِ]

– فبهذه الخاصية صلح الإسلام أن يكون منهج حياة شاملًا متكاملًا، منهجًا يشمل الاعتقاد في الضمير، والتنظيم في الحياة، ليس فقط بدون تعارض بينهما، بل في ترابط وتداخل يعز فصله.

– وبهذه الخاصية أصبح كل نشاط إنساني يمكن أن ينطبق عليه معنى العبادة، فالهدف من نظام الحكم ونظام الاقتصاد والتشريعات الجنائية والتشريعات المدنية وتشريعات الأسرة وسائر التشريعات تحقيق معنى العبادة في حياة الإنسان.

– فشمول الإسلام يجعله وحدة لا تنفصم، فلا يمكن الفصل بين العبادات والمعاملات، أو لا يمكن أداء العبادات وفق أحكام الإسلام، بينما تكون المعاملات وفق منهج آخر بخلاف منهج الله تعالى، وفق منهج إله مزعوم آخر يشرع في شؤون الحياة ما لم يأذن به الله تعالى. [2]

مما سبق يتبين أن شمول الشريعة يجعلها تختلف اختلافًا جذريًا عن كل النظم والشرائع الأخرى، فهي تشمل تنظيم علاقة الأفراد والجماعات، إلى جانب تنظيم علاقة الإنسان بربه وبنفسه، فهي إذا قورنت بالأديان الأخرى تميزت باشتمالها على التنظيمات الاجتماعية بالمعنى الشامل للسياسة والاقتصاد والاجتماع، وإذا قورنت بالنظم الوضعية تميزت باشتمالها على جوانب لا نظير لها في تلك النظم الوضعية مثل:

الأحكام المتعلقة بالعقيدة كالإيمان بالله واليوم والآخر.

الأحكام المتعلقة بالأخلاق كوجوب الصدق والأمانة والوفاء بالعهد، وحرمة الكذب والخيانة ونقض العهد.

أحكام العبادات التي تنظم علاقة الإنسان بربه كالصلاة والصيام. [3]

---

[1] أصول الشريعة الإسلامية، مضمونها وخصائصها، د. علي جريشة، ص 65.

[2] لمزيد من التفاصيل: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الأستاذ سيد قطب،ص 107-110.

[3]النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص 52. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د. زيدان ص58.

ثانيًا: شمول الشريعة الإسلامية من ناحية جانب المعاملات

وأما جانب المعاملات في الشريعة، الذي يتعلق بتنظيم علاقات الأفراد فيما بينهم وهو الجانب الذي تناولته القوانين الوضعية، فهو يشمل جميع روابط القانون العام والخاص في الاصطلاح الحديث؛ ويتضح ذلك ببيان شموله على الأقسام التالية:

- ✓ الأحكام المتعلقة بالأسرة من الزواج والطلاق والحضانة والنفقة والوصايا والميراث، وهو ما يعرف الآن بقوانين الأحوال الشخصية.

- ✓ الأحكام المتعلقة بالمعاملات المالية من البيع والإجارة والشركة والمضاربة والمزارعة والرهن والكفالة والحوالة والوديعة والعارية والهبة وغير ذلك من أنواع العقود والتصرفات التي يقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأفراد، وهذا يدخل فيما يسمى الآن بالقانون المدني.
- ✓ وهي تشمل أيضا الجانب الاقتصادي والمالي فيما يتعلق بإنتاج الثروة أو توزيعها أو استهلاكها، ويتعلق بتنظيم بيت المال وموارده ومصارفه من الزكاة والفيء والغنيمة والخراج ونحوها، وبيان حق الفقراء والمحتاجين وغيرهم من أصحاب الحقوق في موارد الدولة وأموال الأغنياء، وبيان ما حرم الله في مجال الاقتصاد من الربا والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل.
- ✓ وهي تشمل كذلك الجانب الجزائي من العقوبات الدنيوية الشرعية التي قدرها الله تعالى نصًا كالقصاص والحدود، أو العقوبات التعزيرية المفوضة لتقدير أولي الأمر من القضاة والحكام، وهذا يدخل فيما يسمى الآن بقانون العقوبات أو القانون الجنائي.
- ✓ وهي تشمل جانب الإثبات والمرافعات مما يتعلق بالقضاء والدعوى والشهادة والإقرار واليمين، ونحوها مما يقصد به تنظيم الإجراءات لرفع النزاع، وهذا يدخل فيما يسمى الآن قانون المرافعات.
- ✓ وهي تشمل ما يتعلق بنظام الحكم من وجوب نصب الإمام وشروطه وكيفية اختياره وعزله وحقوقه وواجباته، وما يتعلق بتحديد علاقة الحاكم بالمحكومين وبتقرير ما للأفراد والجماعات من حقوق، وهو ما يسمى الآن بالقانون الدستوري.
- ✓ وهي تشمل ما يتعلق بعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في السلم والحرب، وما يتعلق بعلاقتها بغير المسلمين ممن يقيم في ظل الدولة الإسلامية، وهذا يدخل فيما يسمى الآن بقانون العلاقات الدولية. [1]

وتنظيم الشريعة لجانب المعاملات يتميز تميزًا واضحًا عن تنظيم القوانين الوضعية له، بمراعاته للجانب الأخلاقي مراعاة تامة، ويتضح ذلك بتحريم الربا والميسر والزنا، وكذلك الجانب الديني عنصر أصيل فيها، فهو يكسب الفعل صفة الحل والحرمة، بناءً على نية صاحبه وقصده، فالفعل قد يكون صحيحًا في ظاهره لاستيفائه شروط الصحة، ولكنه يعتبر حرامًا لمخالفة نية وقصد صاحبه لما تأمر به الشريعة، والأصل في تعلق الحقوق وثبوت الآثار الشرعية على حقيقة الفعل، وكونه

[1] مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي، ص 131- 134. أيضا. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان ص57-59.

حلالًا ظاهرًا وباطنًا، **ولكن لما كان الباطل أمرًا خفيًا يتعذر إدراكه، ولأجل استقرار الحقوق وجريان الأحكام على أساس أمور ثابتة ومضبوطة وظاهرة، فقد اعتبرت الشريعة الظاهر، وجعلت صحته قرينة على صحة الباطن وحله**، ومناطًا لتعلق الحقوق وثبوت الآثار، ولكن الشيء يبقى بعد ذلك متصفًا بالحل والحرمة بناء على حقيقته الباطنية؛ لأن الحكم الظاهر لا يجعل الحلال حرامًا، ولا الحرام حلالًا، وبالتالي لا يحل للمسلم أن يبيح لنفسه فعل الحرام، وإن أباح له ذلك القضاء بناء على ظاهر الفعل.

قال ﷺ: " أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ وَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ". [1].

ولهذا إذا ظهر الباطن ظهورًا كافيًا، وتكشفت حقيقته، فالعبرة به لا بالظاهر[2]، ولا شك أن مراعاة الجانب الديني في المعاملات، وما ترتب عليه من وصف الفعل بالحل والحرمة بناء على حقيقته وباطنه، يجعل المسلم لا يقدم على التصرف إلا إذا كان حلالًا، وإن كان القضاء يبيح له ذلك بناءً على ظاهر التصرف، وهذا يدعو إلى الاطمئنان في المعاملات، فهناك رقابة دينية على الإنسان في علاقاته مع الغير زيادة على الرقابة القضائية، وفي هذا أعظم ضمان لحسن تنظيم علاقات الأفراد، وعدم ضياع الحقوق على أصحابها. [3]

مما سبق يتبين أن الشريعة نزلت من عند الله تعالى شريعة كاملة شاملة جامعة تحكم كل حالة، مانعة لا تخرج عن حكمها حالة، وافية لا تقبل الزيادة ولا النقصان، فلم تكن قواعد قليلة ثم كثرت، ولا مبادئ متفرقة ثم تجمعت، ولا نظريات أولية ثم تهذبت، ولم تولد نواة ثم سايرت الجماعة الإسلامية بتطورها ونمت بنموها، وإنما هي وحي من لدن حكيم خبير[4].

المبحث الثاني

يسر التشريع ورفعه الحرج

ومن خصائص الشريعة التي جعلتها قابلة لمواكبة الحياة الإنسانية في أي عصر وفي أي مكان أنها رفعت الحرج عن المكلفين ويسرت عليهم فلم تكلفهم ما لا يطيقون ولم تحملهم ما يعجزون ومن الأدلة على ذلك:

أولًا: من القرآن الكريم

---

[1] صحيح البخاري 952/2، ح2534.

[2] على سبيل المثال بيوع الآجال التي يتوصل بها إلى الربا، كمن يبيع لآخر سلعة بألف نسيئة ثم يشتريها منه حالا بتسعمائة نقدا، تعتبر باطلة عند أكثر الفقهاء؛ لأن حقيقة المعاملة ربا أخذت شكل البيع، وقد دلت القرينة على هذه الحقيقة فلا عبرة بظاهر البيع، وكذا نكاح المحلل الذي تدل عليه قرائن الحال، نكاح فاسد عند كثير من الفقهاء. المدخل لدراسة الشريعة، د. زيدان ص61.

[3] المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم ويدان، ص59-61.

[4] التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي 1/ 15-18. آثار تطبيق الشريعة الإسلامية في منع الجريمة ص 159.

قال ﷻ: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ ﴾ [الحَجِّ ٧٨]. ، أي ما كلفكم ما لا تطيقون، وما ألزمكم بشيء فَشَقَ عليكم إلا جعل الله لكم فرجًا ومخرجًا. [1]

وقال ﷻ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[البَقَرَةِ ١٨٥].

ووجه الدلالة من الآيتين السابقتين:

أن الله تعالى يريد أن ييسر الطرق الموصلة إلى رضوانه أعظم تيسير، ويسهلها أشد تسهيل، ولهذا كان جميع ما أمر الله به عباده في غاية السهولة في أصله، وإذا حصلت بعض العوارض الموجبة لثقله، سهَّله تسهيلا آخر، إما بإسقاطه، أو تخفيفه بأنواع التخفيفات، وهذه جملة لا يمكن تفصيلها، لأن تفاصيلها، جميع الشرعيات، ويدخل فيها جميع الرخص والتخفيفات، [2] وفي هذا رفع الحرج عن المكلفين والتيسير عليهم وعدم تكليفهم ما لا يطيقون.

ثانيًا: الأدلة من السنة النبوية الشريفة

وردت أحاديث عدة متعاضدة على مبدأ رفع الحرج والتيسير على المكلفين، فعلى سبيل المثال:

عن السيدة عائشة رضي الله عنها قَوْلهﷺ: " مَا خُيِّرَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلاَّ اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا، مَا لَمْ يَأْثَمْ، فَإِذَا كَانَ الإِثْمُ كَانَ أَبْعَدَهُمَا مِنْهُ. . " [3].

وعَنْ أَبِي مُوسَى رضي الله عنه قوله ﷺ: " بَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا وَيَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا ". [4]

قال النووي: " إِنَّمَا جَمَعَ فِي هَذِهِ الْأَلْفَاظ بَيْن الشَّيْء وَضِدّه؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَفْعَلهُمَا فِي وَقْتَيْنِ، فَلَوْ اِقْتَصَرَ عَلَى يَسِّرُوا لَصَدَقَ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَسَّرَ مَرَّة أَوْ مَرَّات، وَعَسَّرَ فِي مُعْظَم الْحَالَات، فَإِذَا قَالَ (وَلَا تُعَسِّرُوا) اِنْتَفَى التَّعْسِير فِي جَمِيع الْأَحْوَال مِنْ جَمِيع وُجُوهه. "[5]

كذلك تدل الأحاديث السابقة على ما يجب الاقتداء به من التيسير في الأمور، والرفق بالنَاس، وتحبيب الإيمان إليهم، والابتعاد عن تنفير قلوبهم. [6]

وقد تعددت مظاهر التيسير ورفع الحرج عن المكلفين في الشريعة الإسلامية، وإليك بعض هذه المظاهر العملية باختصار:

1– من مظاهر اليسر ورفع الحرج عن المسلمين أن شرع الله تعالى لهم الرخص

---

[1]تفسير ابن كثير 455/5، ط/ دار طيبة للنشر والتوزيع

[2]تفسير ابن كثير، 86/1.

[3] صحيح البخاري 2491/6، ح6404. صحيح مسلم 1813/4، ح2327.

[4] صحيح البخاري 1/ 38، ح 69. صحيح مسلم 1358/3، ح1732.

[5] شرح النووي على مسلم 41/12–42، ط/ دار إحياء التراث العربي.

[6] إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، 36/6.

الرخصة لغةً خلاف التشديد [1]، ورخص له في الأمر أي سهله ويسره[2].

وفي الشرع: صرف الأمر من عسر إلى يسر بواسطة عذر في المكلف[3].

وقيل: استباحة المحظور بدليل مع قيام دليل الحاظر، وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح.[4]

ويلاحظ من التعاريف السابقة أن المكلف في الأصل تشرع في حقه أحكام يجب أن يلتزم بها وهي الأحكام التي شرعت ابتداءً دون وجود ظروف طارئة يمر بها المكلف، ولكن قد يحدث وتمر على المكلف ظروف طارئة أو أعذار، فتشرع الرخص تخفيفًا عن المكلفين ورفعًا للحرج عنهم [5].

2- وكذلك من مظاهر اليسر ورفع الحرج عن المسلمين مراعاة الضرورات والملابسات والظروف، ولو كان ذلك في إقامة حد من حدود الله تعالى، فقد زنى رجلٌ مريضٌ مرضًا شديدًا، فذُكر ذلك لرسول الله ﷺ، قال:"اضْرِبُوهُ حَدَّهُ " قَالُوا:

---

(1) لسان العرب 40/7.

(2) المعجم الوسيط، 336/1.

(3)أصول الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن إسحاق الشاشي ص385. ط/ دار الكتاب العربي

(4) علم أصول الفقه، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص 121، ط/ مكتبة الدعوة. أيضا روضة الناظر لابن قدامة، ص60، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود.

(5)اليسر ورفع الحرج، د. مازن مصباح صباح، ص5، جامعة الأزهر، غزة . وذكر السيوطي سبعة أسباب للرخص والتخفيف تدل بمجموعها على أصالة مبدأ رفع الحرج والتيسير على المكلفين وهي:

1- السفر: ورخصه كثيرة كإباحة القصر والفطر والمسح أكثر من يوم وليلة للمسافر وغير ذلك.

2- المرض: ومن رخصه إباحة التيمم عند مشقة استعمال المريض للماء، والقعود في صلاة الفرض والفطر في نهار رمضان والتداوي بالنجاسات، وإباحة النظر للطبيب عند الضرورة حتى للعورة والسوأتين. .

3- الإكراه. 4- النسيان: ومما يدل على أنهما من أسباب التخفيف ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أنه ﷺ قال: " إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، سنن ابن ماجه، 1/ 659، ح 2045،وصححه الشيخ الألباني. ومن ذلك عدم الاعتداد بأقوال المكره فلا يقع طلاقه مثلًا، ومن النسيان: فمن نسي وهو صائم فلا حرج عليه، ومن نسي صلاة،فليعدها ولا حرج عليه. . وغير ذلك من صور التخفيف.

5- الجهل: فمن شرب خمرًا جاهلًا بحقيقتها فيعذر ولا حدَّ عليه ولا تعزير عليه وغير ذلك من الأمثلة.

6- العسر وعموم البلوى: كالصلاة مع النجاسة المعفو عنها كمن به دم قروح وطين الشارع وأثر لنجاسة يعسر زوالها، وإباحة النظر عند الخطبة والتعليم والإشهار والمعاملة والمعالجة، ومشروعية الطلاق لما في إبقاء الحياة الزوجية قائمة ومستمرة من المشقة الحاصلة بسبب نفور الزوجين وعدم قدرتهما على الاستمرار في حياتهما الزوجية.

7- النقص: فإنه نوع من المشقة إذ إن النفوس جبلت على الكمال فناسبه التخفيف في التكليفات منها عدم تكليف الصبي ولا المجنون وعدم تكليف النساء بما وجب على الرجال تخفيفًا عنهن كحضور الجماعات وشهود الجمعة والجهاد وغير ذلك. الأشباه والنظائر للسيوطي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ص 77-78. أيضا اليسر ورفع الحرج ص8-9.

يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّهُ أَضْعَفُ مِنْ ذَلِكَ، إِنْ ضَرَبْنَاهُ مِائَةً قَتَلْنَاهُ قَالَ: " فَخُذُوا لَهُ عِثْكَالًا فِيهِ مِائَةُ شِمْرَاخٍ[1]فَاضْرِبُوهُ بِهِ ضَرْبَةً وَاحِدَةً، وَخَلُّوا سَبِيلَهُ". [2] وفي الحديث دليل على أن من كان ضعيفًا لمرض ونحوه، ولا يرجى برؤه، ولا يطيق إقامة الحد عليه بالمعتاد، أقيم عليه بما يحتمله مجموعًا دفعة واحدة من غير تكرار للضرب [3]، لأن المستحق عليه الجلد، وجلده في هذه الحالة قد يؤدي إلى هلاكه وهو غير المستحق عليه. [4]

3- وكذلك من مظاهر التيسير ورفع الحرج عن المسلمين التدرج في عملية التشريع، فالأحكام التي شرعها الله تعالى ورسوله ﷺ لم تشرع دفعة واحدة في قانون واحد، وإنما شرعت متفرقة على مدى اثنين وعشرين عامًا وبضعة شهور حسب ما اقتضاها من القضايا والحوادث، والحكمة في هذا التدرج الزمني أن تتيسر معرفة القانون مادة فمادة، وتتيسر فهم أحكامه على أكمل وجه بالوقوف على الحادثة والظروف التي اقتضت تشريعها، وكل ذلك للتيسير ورفع الحرج [5]، ولأن النفوس إذا شعرت بثقل التكاليف دفعة واحدة قد تضعف ولا تستجيب، فتخسر خسرانًا مبينًا، وفي هذا تقول عائشة رضي الله عنها: " نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنْ الْمُفَصَّلِ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الْإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ لَقَالُوا لَا نَدَعُ الْخَمْرَ أَبَدًا وَلَوْ نَزَلَ لَا تَزْنُوا لَقَالُوا لَا نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا " [6]

وكذلك فإن النبي ﷺ لم يأمر معاذًا أن يبلغ الناس كل التكاليف الشرعية دفعة واحدة، وإنما أمره بالتدرج معهم وأخذهم بالحكمة [7]، قال ابن حجر: " وذلك من التلطف في الخطاب؛ لأنه لو طالبهم بالجميع في أول مرة، لم يأمن النفرة "[8]

المبحث الثالث: ابتناء الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد.

كل ما شرعه الله لعباده يهدف إلى سعادة العباد وتحقيق الخير لهم في العاجلة والآخرة، والأدلة على أن الشرع يراعي مصالح العباد في كل ما شرع من أحكامه يظهر جليًا من خلال ما يلي:

---

[1] العثكال: العذق، وكل غصن من أغصانه، شمراخ، وهو الذي عليه البسر. عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، 111/12، ط/ دار الكتب العلمية، الثانية.

[2] مسند أحمد، 222/5، ح21985. صححه الأرنؤوط. سنن أبي داود 161/4، ح 4472، صححه الشيخ الألباني، سنن ابن ماجه 859/2، ح 2574. سنن البيهقي الكبرى، 64/10، ح19815. سنن النسائي الكبرى، 313/4، ح7309. سنن الدارقطني، 94/4، ح 3159.

[3] سبل السلام، الصنعاني، 4/ 13. .

[4] عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، 111/12.

[5] الشيخ عبد الوهاب خلاف في أصول الفقه وتاريخ التشريع ص 287، وكذلك يؤيده د. محمد يوسف مرسي في المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ط/ دار الفكر العربي ص 23 نقلا عن علم السياسة الإسلامي ص 219.

[6] صحيح البخاري 1910/4، ح4707.

[7] عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا ﷺ عَلَى الْيَمَنِ قَالَ إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ فَإِذَا فَعَلُوا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ. صحيح البخاري 529/2، ح 1389. صحيح مسلم 51/1، ح19.

[8] فتح الباري لابن حجر 3/ 359.

أولًا: تعليل بعثة محمد ﷺ عمومًا إذ يقولﷻ:﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧ ﴾[الأَنبيَاءِ] والرحمة تتضمن رعاية مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم.

ثانيًا تتبع تعليلات الشرع في نصوصه وهي تبين أن تحقيق المصالح هو مقصود الشارع، وأن الأحكام ما شُرعت إلا لهذا الغرض، ومن ذلك قوله ﷻ بعد آية الوضوء:﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦ ﴾ [المَائِدَةِ].

وفي الصلاة قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ ﴾ [العَنكَبُوتِ٤٥].

، وفي الصيام، قال تعالى: :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ ﴾[البَقَرَةِ].، وفي القصاص، قال تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩ ﴾[البَقَرَةِ].،

وفي الجهاد، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ ﴾[الأَنفَالِ٦٠]. ، وإرهاب العدو مصلحة؛ لأنه ينكف عن عدوانه على المسلمين إذا رأى قوتهم.

ثالثًا: استقراء نصوص الشريعة عمومًا يدل على أن الشارع الحكيم ما قصد بتشريعه الأحكام للناس إلا حفظ مصالح العباد سواء أكانت الأمور الضرورية للعباد، وهي التي لا قيام لحياة الناس بدونها، وإذا فاتت حل الفساد وعمت الفوضى، وهذه هي الضروريات، وهي تتعلق بحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، أو الأمور التي يحتاج إليها الناس ليعيشوا بيسر وسعة، وإذا فاتتهم لم يختل نظام الحياة، ولكن يصيب الناس الضيق والحرج، وهذه هي الحاجيات، بل إن الشارع الحكيم حفظ الأمور التي إذا فاتت لا تخل بنظام الحياة، ولا حتى يصيب الناس الضيق والحرج بسبب فقدها، ولكن التي إذا فاتت تخرج حياة الناس عن محاسن العادات والنهج الأقوم، وما تستدعيه الفطر السليمة والعادات الكريمة، وهذه هي التحسينيات. [1]

وبناءً على ذلك فكل مصلحة مشروعة تطرأ، أو مفسدة تظهر، فإن الشريعة تُبيح إيجاد الحكم لتحقيق تلك المصلحة ودرء تلك المفسدة، وهذا يدل ليس على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، بل على إصلاح الشريعة لكل زمان ومكان.

قال الشاطبي: " الشريعة وضعت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معًا [2]، أي في الدنيا والآخرة

وقال العز بن عبد السلام: " الشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح "[3].

وقال ابن تيمية: " إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل الفاسد وتقليلها ". [4]

وقال ابن القيم: " الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، فهي عدل كلها ورحمة كلها وحِكَم كلها، وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأول. [5]

---

[1] المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص46-49. السنة بين التشريع ومنهجية التشريع ص85

[2] الموافقات للشاطبي 2/ 6

[3] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام ص 9، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت

[4] منهاج السنة النبوية لابن تيمية 131/2، ط/ مؤسسة قرطبة، الأولى، 1406هـ.

[5] إعلام الموقعين عن رب العالمين 2/3.

والواقع أن كفالة الشريعة بمصالح العباد ضرورة عقدية، وبديهية إيمانية، والقول بغير ذلك طعن في الشريعة، واتهام لله تعالى بالجهل والظلم أو عدم الحكمة – حاشاه سبحانه. (1)

المبحث الرابع : جمع الشريعة بين الثبات والمرونة

التشريع الإسلامي تشريع رباني، ليس نتاج فكر بشري، ولا بيئة معينة، ولا فترة من الزمن خاصة، ولا أي عوامل أرضية على وجه العموم، فهو يتصف بالثبات في مقوماته الأساسية وقيمه الذاتية، ثم هو يواجه التغيرات الزمانية والمكانية والبيئية بالسماح لها " بالحركة داخل إطار ثابت وحول محور ثابت" (2).

فلم يضع الإسلام في الأمور المتغيرة أحكامًا تفصيلية ثابتة، وإن كانت مبادئ الشريعة العامة تحيط بها وتشملها، ولكن وضع التفصيلات الثابتة في الأمور الثابتة في أعماق الفطرة، التي لا تتغير، ولا ينبغي لها أن تتغير؛ لأن كل تغير فيها، هو انحراف ضار بحياة البشرية (3)، فلا يغير منها شيئًا كل التطورات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية، ولا يجوز أن يخدعنا أنها لا تأخذ هذه الصورة الثابتة في الواقع البشري. . فتفسير ذلك كامن في انحرافات الفطرة لا في تطورها. (4)

أولًا: خاصية الثبات

الثبات في اللغة

ثبت ثباتًا وثبوتًا استقر، ويقال ثبت بالمكان أقام والأمر صح وتحقق، وثبت ثباتة وثبوتة صار ذا حزم ورزانة يقال فلان ثابت القلب وثابت القدم. . ،

وقال تعالى: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ٣٩﴾[الرَّعۡدِ]. بمعنى يقر (5)، ومن ثم يكون المعنى بصفة عامة هو الاستقرار ويبعد تمامًا عن الجمود (6)

والثابت في الشريعة لا يتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يجوز أن يكون محل اجتهاد، فأحكامه ثابتة باقية مهما تطورت الحياة؛ لأن المصالح التي روعيت في تشريعاتها ثابتة، وما بني على الثابت فهو ثابت، ويجب إخضاع الواقع المتغير للثوابت الشرعية، ويحكم عليه بحكمها، لا أن يخضع الثابت للمتغير؛ لأنه إذا خضع الثابت للمتغير أصبح متغيرًا مثله فتفقد الأصول والضوابط (7)

---

(1) تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د. صلاح الصاوي، ص52.

(2) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ص72.

(3) التطور والثبات في حياة البشرية لمحمد قطب، ص 210.

(4) التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب،ص 206.

(5) المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط/ دار الدعوة، 93/1.

(6) في علم السياسة الإسلامي، د. عبد الرحمن خليفة، ط/ دار المعرفة الجامعية، ص 202.

(7) التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص: 26.

وأحكام الشريعة التي تتصف بالثبات نوعان: الأول أحكام جاءت على شكل أحكام تفصيلية، والثاني على شكل قواعد ومبادئ عامة، وكلا النوعين جاء على نحو يوافق كل مكان وزمان، ويتفق مع عموم الشريعة وبقائها، وإليك البيان بإيجاز:

النوع الأول:أحكام تفصيلية

1- العقائد والعبادات : فأركان الإيمان وأن الله لا يقبل دينًا غير الإسلام، وأن الدنيا دار ابتلاء وعمل والآخرة دار جزاء وحساب، كلها أمور ثابتة غير قابلة للتغيير والتطور، ولا يتصور مجيء عصر يستغني فيه البشر عنها، ومثلها مسائل العبادات؛ لأنها مفروضة على هيئات وصور خاصة، وأغلب أحكامها غير معقولة المعنى، فلا يجري عليها القياس، ولا يؤثر عليها تغير الزمان والمكان. [1]، فضلًا عن أن لِأشكال العبادات فائدة دنيوية تظهر في صلاح النفس، وما ينتج عن ذلك من صلاح المجتمع.

2- الأخلاق والفضائل العامة؛ لأنه لا يعقل أن تصبح الأخلاق والفضائل كالصدق والعدل والوفاء بالعهد وترك الظلم في وقت من الأوقات رذائل أو معان فاسدة لا تليق بإنسان متمدن، اللهم إلا إذا ارتد البشر إلى حياة الغاب وانتكاس الفطرة.

3- بعض الأحكام التفصيلية المتعلقة بعلاقات الأفراد فيما بينهم غير قابلة للتبديل؛ لأن تفصيلها بني على أساس أن الحاجة إليها تبقى قائمة في كل زمان ولكل جماعة، وأن غيرها لا يسد مسدها، ولا يحقق المصلحة للناس، ومن هذه الأحكام تنظيم الأسرة وكيفية الزواج وتشريع الفرقة وحق الحضانة والولاية ونحو ذلك من شؤون الأسرة، وكذلك أحكام المقدّرات كتقدير الأنصبة في الزكاة، وتحديد عدد الطلقات، وحصص الورثة؛ لأن هذه المقادير غير قابلة للتطوير والتغيير بحجة رعاية المصالح أو غير ذلك من الحجج.

4- أحكام القصاص وأحكام الحدود كحد الزنا وحد السرقة وحد القذف وحد الردة وحد الحرابة؛ لأن الشارع سبحانه وتعالى –كما سبق بيانه – حدد المقصد من شرعية هذه الأحكام، وحدد إلى جانبه العقوبة التي يجب إتباعها لتحقيق هذا المقصد، فلا يجوز القول بأننا يمكننا أن نحقق مقصد الشارع في زجر المفسدين بعقوبات أخرى حديثة؛ لأن الله تعالى لما نص على العقوبة بين أنه لم يرد تحقيق مقصده إلا بالعقوبة التي حددها؛ بل وبين كذلك أن مقصده لا يتحقق إلا بالعقوبة التي نص عليها، فجميع العقوبات التفصيلية قامت على معان وأوصاف ثابتة لا تتغير، فهي تحقق المصلحة في كل زمان ومكان.

5- الأحكام التفصيلية الواضحة الصريحة من نصوص القرآن والسنة؛ لأنها لا تحتمل تعدد الآراء ولا تقبل التأويل، فهي قامت لتحقيق مصالح ثابتة، وما المصلحة التي يمكن أن تعارض هذه النصوص إلا المصالح النابعة من الأهواء. [2]

---

[1] أصول الفقه لأبي زهرة ص 232، ط/ دار الفكر العربي.

[2] لمزيد من التفاصيل: المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان ص50-57، ط/ دار عمر بن الخطاب، إسكندرية. أيضا التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة ص 27- 28. تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د. صلاح الصاوي ص 49-50. النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص46-47. هل نحن مسلمون، الأستاذ محمد قطب، ص34-36، ط/ دار الشروق، السادسة، 1423هـ. تجديد الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ص172 وما بعدها

النوع الثاني من الأحكام التي تتصف بالثبات: القواعد والمبادئ العامة

وهذا النوع من الأحكام جاء على شكل قواعد ومبادئ عامة لا يمكن أن تضيق بحاجات الناس، كما لا يمكن أن تتخلف عن مستوى الجماعة مهما تطورت أو تقدمت، وعلى سبيل المثال:

مبدأ الشورى في الحكم، وهو مبدأ يتسع لكل تنظيم قانوني يوضع لتحقيق هذا المبدأ، ومبدأ المساواة أمام القانون، فالكل سواء أمام القانون، من رئيس الدولة حتى أبسط مواطن في الدولة الإسلامية.

ومبدأ العدالة التي تأمر الشريعة بتحقيقها حتى مع الأعداء، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ ﴾ [المَائِدَةِ٨]،. وهو كذلك مبدأ يتسع لكل تنظيم يحقق العدالة، وفي هذا يقول ابن القيم: " فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه. . "[(1)].

وأما القواعد العامة فكثيرة، وأهمها: الأمور بمقاصدها والأعمال بالنيات، واليقين لا يُزال بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والعادة محكمة، والضرر يزال[(2)]، وأصل القاعدة الأخيرة ما رواه عمرو بن يحيى المازني [(3)]عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ". [(4)]، أي لا يجوز لأحد إيقاع الضرر بنفسه أو بغيره، كما أن مقابلة الضرر بالضرر لا يجوز؛ لأنه عبث وإفساد لا معنى له، فمن يحرق مال الغير، لا يجوز للمتضرر إحراق مال المعتدي؛ لأن في هذه المقابلة إكثارًا للأضرار والمفاسد، وإنما يرفع الضرر بإيجاب الضمان المالي عليه، وجاءت أحكام الشريعة لتحقيق مدلول هذه القاعدة، ومن ذلك تقييد استعمال الحق على وجه لا يلحق ضررًا بالآخرين، وهو ما عُرف بنظرية التعسف في استعمال الحق، فلا وجود للحقوق المطلقة في الشريعة الإسلامية، فهي مقيدة دائمًا بحدود الله تعالى التي تحقق مصلحة الجماعة وتمنع الضرر عنها. [(5)]

ثانيًا: خاصية المرونة

المرونة في اللغة:

مرن الشيء مرانة ومرونة لان في صلابة، ويقال مرن ثوبه لان وملس، ومرنت يد فلان على العمل تعودته ومهرت فيه، ويقال مرن وجهه على الأمر تعود تناوله بدون حياء أو خجل ومرن على الكلام درب[(6)]، ومن ثم تكون المرونة خبرةً وتكيفًا، ولكن في أصالة، بمعنى بقاء الجوهر دون مساس، ولو نال العرض شيئ من التغير [(7)].

[(1)]الطرق الحكمية لابن القيم ص 16

[(2)] انظر الأشباه والنظائر للسيوطي، ص:7 وما بعدها، ط/ دار الكتب العربية، بيروت. .

[(3)]عمرو بن يحيى بن عمارة بن أبي حسن المازني الأنصاري من أهل المدينة يروى عن أبيه. الثقات لابن حبان 215/7،ط، دار المعارف العثمانية بالهند .

[(4)]موطأ مالك 745/2، ح1429. مسند أحمد 1/ 313، ح2867، وحسنه الشيخ الأرنؤوط، ط/ مؤسسة الرسالة، سنن الدارقطني 51/4، ح 3079. وصححه الشيخ الألباني.

[(5)] انظر فيما سبق: المدخل لدراسة الشريعة د. زيدان، ص56-57.

[(6)] المعجم الوسيط 865/2.

[(7)]في علم السياسة الإسلامي، د. عبد الرحمن خليفة، ط/ دار المعرفة الجامعية، ص 202.

المرونة في الشريعة تعني أن الله أودع فيها ما يجعلها قادرة على مواجهة مختلف التقلبات الزمانية والمكانية والبيئية، والأحكام التي يمكن أن تتغير بتغير الزمان أو المكان هي تلك الأحكام التي ربطها الشارع بعللها وأسبابها، فحين تتغير العلة أو السبب، فيعني ذلك أن الواقعة قد تغيرت، فيتغير حكمها تبعًا لذلك [1].

تتجلى مرونة الشريعة في مجالي المعاملات والتشريع السياسي

1- تتجلي خاصية المرونة عمومًا في أمور المعاملات في جوانبها المختلفة، فمنها ما هو محكم، ومنها ما هو مرن ومتجدد:

فالأسس والمبادئ والقواعد الكلية ومقاصد الشارع الحكيم –كما سبق – تتسم بالثبات والإحكام، وهي تلك التي جاءت بها الأدلة القطعية ثبوتًا ودلالةً، ولا مجال فيها لتعدد الأفهام وتفاوت الاجتهادات، ويبقى لولاة الأمور مجال التأكد من تطبيقها وتحقيقها بالوسائل المتاحة والمناسبة لكل عصر ومصر[2].

وأما الفروع الجزئية والتفاصيل المتعلقة بالكيفيات والإجراءات فتتسم في أغلبها بالمرونة والتجدد، وهذه في الأصل منطقة الأدلة الظنية، وقليل فيها الأدلة القطعية المحكمة، ولهذا كانت مجالًا لتعدد الاجتهادات وتفاوت الآراء، مع أخذ ضوابط الاجتهاد في الاعتبار[3]

2- وكذلك تتجلى مرونة الشريعة خصوصًا في مجال التشريع السياسي [4]، إذ لم يقرر الإسلام شكلًا معينًا يكون عليه الحكومة الإسلامية، ولم ينص على كيفية تنظيم سلطاتها، إلا أنه قرر الأسس الثابتة العامة التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم لتحقيق العدالة، وليكون صالحًا للتطبيق في كل عصر ومكان حتى تتسع أحكامه لجميع الناس، طبقًا لاستنباط المجتهدين لها بما يحقق مصالح الناس. [5]

ولذلك فإن التشريع السياسي الإسلامي يشمل كل ما يُصلح شؤون الناس من قوانين أو إجراءات – وإن لم ينص عليها في الكتاب والسنة – ما دامت لا تعارض نصًا محكمًا أو قاعدة ثابتة.

وقد نقل ابن القيم مناظرةً جرت بين ابن عقيل [6]وبين بعض الفقهاء القائلين: "لا سياسة إلَّا ما وافق الشرع"، بيَّن فيها الجانب الفاسد لهذا القول بتفصيل بديع، حيث قال –رحمه الله تعالى– ما نصُّه:

---

[1] التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص29-30.

[2] التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص29-30. مدخل لدراسة الشريعة للشيخ القرضاوي ص 157.

[3]تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د. صلاح الصاوي، ص50.

[4]النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص 47.

[5]في هذا المعنى، في علم السياسة الإسلامي، د. عبد الرحمن خليفة، ص 224-226، ط/ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م.

[6] ابن عقيل (431-513 هـ) الإمام العلامة البحر، شيخ الحنابلة، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي الظفري، الحنبلي المتكلم، صاحب التصانيف . سير أعلام النبلاء 443/19.

قال ابن عقيل: " السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة. . . قال ابن القيم: " وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام،. . فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرؤوا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها. . ، وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه، فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه. "[1]

---

[1] الطرق الحكمية لابن القيم، ص17-19، ط/ مطبعة المدني القاهرة.

الباب الثاني

في

آليات الديموقراطية والتعددية السياسية ثاني ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي.

ويشتمل هذا الباب على أربعة فصول

الفصل الأول

في

الديمقراطية

الفصل الثاني

في

الأحزاب السياسية

الفصل الثالث

في

الانتخابات وأساليبها المختلفة

الفصل الرابع

في

الحقوق والحريات وضماناتها

الباب الثاني

آليات الديمقراطية والتعددية السياسية كثاني ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي.

نَظَّمْتُ دراسة آليات الديمقراطية والتعددية السياسية كثاني ضوابط الإصلاح السياسي من خلال دراسةخصائص النظام الديمقراطي، ودراسة أهم مقومات الديمقراطية، وبهذا ينتظم تحت هذا الباب أربعة جوانب:

الجانب الأول هو دراسة المبدأ الديمقراطي نفسه وخصائصه.

وأما الجانب الثاني فيشمل دراسة أهم مقومات الديمقراطية، وهي الأحزاب السياسية والانتخابات،إذ تعتبر الأحزاب عماد الديمقراطية، حيث يجمع الفقه أو يكاد على أنه لا ديمقراطية بدون وجود الأحزاب وتعددها، وتعتبر الانتخابات الوسيلة الديمقراطية لإسناد السلطة، والأداة المعبرة عن إرادة الشعب.

وأما الجانب الأخير فيتعلق بموقف الدين الإسلامي من كل الجوانب السابقة، سواء أكان من المبدأ أو الفكرة الديمقراطية ذاتها أو من المقومات المختلفة للديمقراطية مثل الأحزاب السياسية والانتخابات، أو من ثمار وفوائد الديمقراطية وهي تحقيق الحقوق والحريات المختلفة السياسية وغير السياسية، وهل يمكن القول أن هناك أمورًا يتفق فيها النظام الإسلامي مع الديمقراطية أو مع مقوماتها وثمارها؟

الفصل الأول

الديمقراطية

تمهيد:

تعريف الديمقراطية

الديمقراطية –كما هو معلوم –كلمة يونانية الأصل مشتقة من مقطعينDemos، ومعناها الشعب، و Cratos، ومعناها سلطة أو حكم، وعلى ذلك فإن الديمقراطية تعني بحسب اشتقاقها اللغوي حكم الشعب أو سلطة الشعب، وقد سرت هذه الكلمة اليونانية إلى جميع لغات العالم.

وتعرف الحكومة الديمقراطية بأنها " الحكومة التي تقر سيادة الشعب، وتكفل الحرية والمساواة بين الناس، وتخضع فيها السلطة صاحبة السلطان لرقابة رأي العام حر، له من الوسائل القانونية ما يكفل خضوعها لنفوذه " [1]

المبحث الأول

خصائص الديمقراطية

1- السيادة للشعب

أهم خصائص الديمقراطية على الإطلاق هي أنها تقوم على أساس سيادة الشعب أو سيادة الأمة، والديمقراطية وسيادة الأمة اصطلاحان يتناولان موضوعًا واحدًا ولكن من زاويتين مختلفتين، فالحكم الديمقراطي لا يجعل السيادة بيد فرد –كما هو الحال في الحكم الفردي – ولا يحصرها في فئة محدودة – وهو الحكم الأرستقراطي – ولكنه يجعل السيادة للأمة أو للشعب في مجموعه، وبهذا المعنى يعبر اصطلاح "الديمقراطية" عن الشكل السياسي للحكم، واصطلاح " سيادة الأمة أو الشعب " عن المدلول القانوني للحكم. [2]

2- الديمقراطية مذهب روحاني سياسي

أي أن الديمقراطية فكرة معنوية بعيدة عن الماديات تتعلق بكيفية ممارسة الحكم، وقصدها تحقيق إشراك أكبر عدد ممكن من الأفراد في إرادة الشؤون العامة في الدولة، وهي كذلك مذهب سياسي يهدف إلى تحقيق الحرية والمساواة، ولكنها لا تفرض نظامًا معينًا من النظم الاجتماعية أو الاقتصادية، أي أنها ليست مذهبًا اجتماعيًا اقتصاديًا يهدف بحسب إلى إصلاح المجتمع

---

[1] نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د. علي علي منصور، ص 103، نقلا عن الشورى والديمقراطية، أ. علي محمد لاغا، ص 113، الأولى، 1983م.

[2] الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص 77.

من الناحية المادية، [1] بينما يرى بعض الفقه أن للديمقراطية صبغة اجتماعية، على الرغم من أنه لم يُشاهد في وثيقة حقوق الإنسان لسنة 1789، ولا في أول دساتير الثورة الفرنسية أي اهتمام بالمستوى الاقتصادي أو الاجتماعي للفرد؛ وذلك لأن الثورة الفرنسية التي قررت المبدأ الديمقراطي في جوهرها ثورة إحدى الطبقات الاجتماعية وهي البورجوازية ضد الطبقة الممتازة وهي طبقة الأشراف وكبار رجال الدين. [2]

3- الحرية السياسية

يقصد بالحرية السياسية أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، أو أن يختار حكامه بنفسه، ويجب ألا نخلط بين الحرية السياسية والحرية بصفة عامة، فإذا كانت الديمقراطية تعمل على تحقيق الحرية السياسية وهي أن يشارك الأفراد في الحكم، إلا أن النظام الديمقراطي لا يوجد إلا إذا تقرر للشعب كذلك حرية الاعتقاد، حيث يكون للفرد حرية مطلقة في مجال المعتقدات الدينية، وحرية الرأي، أي أن يكون لكل ذي رأي الحق في أن يعبر عنه بحرية كاملة، بشرط ألا يكون هذا الرأي بمثابة تحريض مباشر على ارتكاب عمل غير شرعي، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات، وحرية التعليم، والحرية الشخصية، وغيرها من مظاهر الحرية [3]، ومما يؤكد ضرورة تحقيق الحريات في النظام الديمقراطي، أن الديمقراطية قد انحسرت في الوقت الحاضر في مشاركة الشعب في الحكم عن طريق نواب يمثلونه، على أن يكون للشعب حق مراقبة حكامه ومحاسبتهم على أعمالهم، وهو ما نسميه بالرأي العام، ولا يمكن أن توجد الرقابة الشعبية إلا في جو تصان فيه حريات الأفراد وتكفل حقوقهم. [4]

4- الديمقراطية مذهب فردي

تهدف الديمقراطية إلى أن يساهم أفراد الشعب في الحكم ويمارسون السيادة بصفتهم أفرادًا مواطنين دون النظر إلى أي اعتبار آخر يتعلق بوظائفهم أو حرفهم أو عضويتهم في أي جماعة من الجماعات، ومبدأ الديمقراطية الفردية يُعد من مبادئ الثورة الفرنسية، والمقصود بالفردية أن الأمة تعتبر مكونة من أفراد متساويين، وأن للفرد حقوقًا كان وجودها سابقًا على وجود الدولة، وأن حماية تلك الحقوق كانت الغاية من الدولة، كما كانت علة سلطانها؛ لذلك لا يجوز أن تلجأ الحكومة إلى تقييد الحريات إلا بالقدر الضروري لصيانة الحريات الأساسية .

5- المساواة

يترتب على ما تقدم، أن الديمقراطية باعتبارها فكرة فردية، تقرر قاعدة المساواة، والمقصود بها المساواة أمام القانون، أو ما يسمى بالمساواة المدنية، وهي أن يكون القانون واحدًا بالنسبة للجميع، لا تمييز بين طبقة وأخرى، ولا تمييز بين الأفراد بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة، وهي ليست مساواة فعلية أو مساواة حسابية مطلقة بمعنى إعطاء جميع الأفراد حقوقًا متساويةً مهما اختلفوا في الكفاءة أو الأهلية ومهما تباينت صفاتهم وقدراتهم. ، وإنما يراد بالمساواة الاعتراف بحقوق

---

[1] الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص 75. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 473. النظم السياسية، د. محسن العبودي، ص 309-310، ط/ دار النهضة العربية، الأولى.

[2] القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 156 – 157. وتبعه أيضا النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 478-479.

[3] النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 473-475.

[4] النظم السياسية، د. محسن العبودي، ص 311.

معينة للأفراد الذين تتوافر فيهم شروط معينة واحدة، أو بتعبير آخر المقصود بالمساواة أمام القانون أن تحظى الميزات الاجتماعية للمواطنين بحماية واحدة من القانون دون تمييز بين فرد وآخر أو بين طبقة وأخرى. [1]

المبررات العملية للمبدأ الديمقراطي

من المعلوم أن المبدأ الديمقراطي – مبدأ سيادة الأمة – يرجع أساسًا إلى نظرية العقد الاجتماعي التي نادى بها كثير من الفلاسفة والفقهاء، ثم جعلتها الثورة الفرنسية مبدًا قانونيًا أبرزته في إعلانات الحقوق وفي دساتيرها المختلفة، وخلاصة النظرية –كما مر بنا – أن مصدر سيادة الدولة يرجع إلى الشعب، حيث أبرم الأفراد فيما بينهم عقدًا واتفاقًا تنازل كل فرد منهم عن حقوقه كلها ليس لشخص معين أو أشخاص معينين، وإنما تنازلوا لمجموعهم كله باعتبارهم كيانًا جماعيًا يضمهم جميعًا، هذا العقد هو الذي أنشأ السيادة، وجعلها للأمة باعتبارها شخصًا معنويًا له إرادة تتكون من مجموعة إرادات الأفراد، ولكن تعرض هذا السند الفلسفي لهجوم شديد، ووجهت له انتقادات كثيرة، فأعرض عنه كثير من الفقهاء، ولجؤوا إلى حجج عملية واقعية لتبرير المبدأ الديمقراطي،[2]كما يلي:

1- من حيث المنطق والتقدير السليم

أنه إذا كانت السيادة والحكومة التي تمارسها لا توجدان إلا لتحقيق الصالح العام للجماعة، فإنه من الناحية العقلية والمنطقية كل ما أنشأ لمصلحة الكل يجب أن يشترك في تنظيمه الكل بواسطة الإرادة العامة للأمة، معنى ذلك ضرورة اشتراك جميع أفراد الأمة في الحكم؛ فمن المسلم به أن يتولى كل إنسان عاقل بنفسه إدارة شؤونه وتصريف أموره.

2- استحالة تبرير النظريات المخالفة للمبدأ

من أهم الدعائم العملية التي يقوم عليها مبدأ سيادة الأمة، هو أن كل النظريات المعارضة له لا تستند إلى أساس علمي أو واقعي، فإذا ادعى البعض أن السيادة ليست ملكًا للأمة، فمعنى ذلك هو التسليم بوجودها في يد فرد أو فئة قليلة من الأفراد.

3- أساس سلطة الحكام رضاء الشعب وموافقته

لا يمكن مباشرة السيادة بطريقة سليمة – مهما كان مصدرها، وأيا من كان حائزها – إلا إذا أطاعها الأفراد، وخضعوا لأوامرها، وهذا الخضوع قد يكون برضاهم، وقد يكون نتيجة القوة والإكراه، ولكن سلاح القوة، وإن صلح استعماله أحيانًا في ظروف معينة وفترات استثنائية، فإنه لا يصلح للاستخدام بصفة دائمة خصوصًا بالنسبة لحكم الشعوب الواعية المستنيرة، وبناءً على ذلك فإن الأساس السليم والدائم لسلطة الحكام يرجع إلى رضاء الشعب وموافقته. [3]

---

[1] القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 156. النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 476.

[2] النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 484.

[3] النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 485 -487. أيضا النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 151-152.

المبحث الثاني

تقدير النظام الديمقراطي

يُعد الحكم الديمقراطي أكثر صور الحكم انتشارًا، والواقع أن كل صور الحكم الأخرى تتمسح فيه، وتدعي أنها تحمل مبادئه [1]، ولذلك فإن الديمقراطية لها أنصار كثيرون، ولها كذلك خصوم كثيرون، ومن هؤلاء الخصوم من ينتقد الديمقراطية بهدف التغلب على سلبياتها، والإبقاء عليها مبرأةً منها، ومنهم من ينتقد الديمقراطية لهدمها وإحلال غيرها محلها، ويراها نظامًا فاسدًا لا يمكن إصلاحه[2].

وإليك – أولا – الانتقادات التي وجهت إلى الديمقراطية:

1- أهم الانتقادات التي توجه إلى الديمقراطية تتجه أساسًا إلى مبدأها الأساسي وهي فكرة السيادة الشعبية، وقد سبق الحديث عنها بالتفصيل .

2- تقوم الديمقراطية على أنها حكم الشعب، والواقع أنها ليست حكم الشعب مباشرة " الديمقراطية المباشرة "، وكذلك في صورتها النيابية ليست حكم الشعب كله بطريق النيابة، ولا حتى حكم الأغلبية، بل هي حكم الأقلية، فالذين يشتركون في العملية الانتخابية ليسوا كل الشعب، وإنما جزء منه، والنواب الذين يختارهم هذا الجزء من الشعب ينقسمون إلى فئتين، فئة حاكمة وهي الأغلبية، وفئة أخرى معارضة، والقرارات تصدر بالأغلبية المطلقة من الحاضرين في المجالس النيابية، ولذلك فالدراسات الإحصائية تثبت أن الذين يصدرون القرارات ويُلزمون بها الناس ليسوا إلا أقلية، ومن ثم يكون الحكم للأقلية وليس للأغلبية.

ويرد على ما سبق أن البديل هو إحلال أقلية قليلة تنحصر في يد أفراد، بدلًا من أقلية واسعة ومفتوحة، ولكن يكمن العلاج في قوة الرأي العام ورقابته للحكام، من ناحية، وفي التربية السياسية من ناحية أخرى، ومما يدل على أهمية الرأي العام أن الشعب في ظل هذه الديمقراطيات يستطيع أن يسقط الحكومات على الرغم من تمتعها بثقة البرلمان، فضلًا عن أن الدول الحديثة تسعى بكل جهدها لجعل الديمقراطية حقيقة واقعية، وذلك بالعمل على إشراك أكبر عدد ممكن من الشعب في الانتخابات، ولو بطريقة التصويت الجبري، وكذلك تعمل بعض الدول على أن تساهم الأقليات في ممارسة الحكم مع الأغلبية – نظرية تمثيل الأقليات السياسية – وبعد ذلك لا يبقى خارج دائرة المشركين في الحكم إلا من يستحق ألا يشارك، وهم من تعمدوا عدم استعمال حقوقهم الانتخابية، ومن لا تتوافر فيهم شروط الناخب التي لا إسراف فيها ولا تعجيز، كالصبية والمجانين والمجرمين، ومن ناحية أخرى يُمكن رفع النصاب التي تصح به الجلسات، وأن توقع عقوبة على من لا يحضرون الجلسات.

---

[1] الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص 74.

[2] الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل، ص 193.

3- ولو سلمنا أن أغلبية الشعب هي التي تباشر الحكم الديمقراطي، فإن هذه الأغلبية في غالب الأحوال تنقاد لقلةٍ قليلةٍ من الزعماء، مكنتهم الظروف من السيطرة على الشعب، وموارد رزقه، وعوامل التأثير والتلاعب به كوسائل الإعلام المختلفة.

ويرد على ما سبق بأن هذه مسألة نسبية تختلف باختلاف الشعوب، ودرجة نضج قادتها ونفسيتهم، وليس من المتصور أن يظل الشعب إلى الأبد ألعوبة في أيدي زعمائه، ولا شك أن التقدم العلمي المستمر يعمل على زيادة الاستقلال الفكري للأشخاص ودقة أحكامهم.

4- ولو سلمنا أيضًا بأن الديمقراطية حكم الأغلبية، فلماذا تستأثر الأغلبية بالحكم دون الأقلية، وما هو الأساس الشرعي لسلطة الأغلبية؟ وإذا قيل أن قرارات البرلمان هي نتيجة تصالح الأقلية على القرارات مع الأغلبية، فإن هذا القول لا يصح في أغلب الأحوال؛ لأنه كثيرًا ما تصدر الأغلبية البرلمانية قرارات لا تقرها الأقلية و وتحتج عليها بكل قوة.

ويرد على ما سبق بأن سلطة الأغلبية ضرورة يقتضيها واقع الحال، ولا شك أن المثل الأعلى يقتضي أن يجمع الأفراد على حل معين، ولكن إذا كان الإجماع مستحيلًا، يتعين ترجيح رأي الأغلبية؛ لأنه لا يعقل ترجيح رأي الأقلية، والديمقراطية تقرر سيادة الشعب بإخضاع الحكام فعلًا لرقابة الرأي العام بأغلبيته وأقلياته، بل بناخبيه وغير ناخبيه.

5- يعيب على الديمقراطية أنها تهتم بالكم على الكيف، فالشعب ليست لديه المؤهلات الكافية للحكم، وكثيرًا ما ينيب الشعب عنه أفرادًا أقل كفاية ودراية، ويبعد أفرادًا أكثر قدرة على تسيير الأمور، والشعب يحكم على الأفراد حكمًا سطحيًا متأثرًا بميوله وأهوائه، والناخب عادة ينظر إلى صالحه الشخصي دون اهتمام بالصالح العام ومصلحة الدولة ككل.

ويرد على ما سبق بأن هذا لا يمس النظام في ذاته، وإنما يرجع إلى تأخر الشعوب، وهذا أمر يمكن علاجه بنشر التعليم ومختلف أنواع الثقافة، وإشراك الشعب في إدارة الشؤون العامة للدولة يوسع مداركه ويرفع من مستواه حتى يصبح جديرًا فعلًا بالاشتراك في الحكم.

6- تهدف الديمقراطية إلى تحقيق المساواة في الحقوق السياسية بين جميع الأفراد، وأهمها حق الانتخاب، مما يعني أن النظام الديمقراطي يرتكز على تساوي الأفراد في المقدرة والكفاية والفهم، ويترتب عليه أن يتساووا في الاقتراع العام، ولا يخفى أنه أساس باطل، لأن الناس يختلفون في الكفاءة والمقدرة، ولا يصح مع هذا الاختلاف أن يتساووا في الحقوق السياسية، وبالذات حق الانتخاب.

ويرد على ما سبق أن هذا الذي يعيبونه على الديمقراطية يُعد أعظم مزاياها، ومبدأ الاقتراع العام لا يُنكر فضله في ضمان تحقيق الحرية والمساواة السياسية، ويتيح للشعب فرصة التعرف على شؤون بلاده، ويؤدي إلى رفع مستوى الشعب ونضجه السياسي، وفي الأخذ بمبدأ الاقتراع العام اعتراف بأهلية الإنسان لإدارة شؤونه العامة، كما هو الحال بالنسبة للشخص المميز إذ يعتبر أهلا لإدارة شؤونه الخاصة.

7- تقوم الديمقراطية على أساس توزيع السلطات على عدة هيئات، وهذا يؤدي إلى توزيع المسؤولية، فالناخب لا يقول "أنا أخطأت " ولكن يقول " أخطأنا " ملقيًا العبء على جمهور الناخبين، والنائب يلقي التبعة على المجلس النيابي جملة، ويترتب على ذلك عدم معرفة المسؤول، ويتضاءل الشعور بالمسؤولية ذاتها.

ويرد على ما سبق بأنه كلما تقدمت المدنية والروح الديمقراطية، كلما زاد شعور الأشخاص بمسؤوليتهم، ولو من الناحية الأدبية، مما يعوض بعضًا مما يترتب على توزيع المسؤولية، ثم هل يكون الخير في تركيز السلطة حتى يتحدد المسؤول، وهل يجدي العلم بأن المسؤولية تقع على كاهل الحاكم المستبد، أو هل يمكن مساءلته عن تصرفاته الخاطئة؟

8- لا تستقيم الديمقراطية بدون وجود أحزاب متعارضة، مما يضعف من وحدة الأمة، ويجلب الضغائن والأحقاد، فالذين ينضمون لحزب من الأحزاب لا يعنيهم إلا أن ينتصروا لرأي حزبهم وأن يعارضوا الحزب الآخر، بدون اعتبار للمصلحة العامة، وكذلك فالتنظيم الحزبي يجعل السيطرة في النهاية لزعامة الحزب التي تتمثل في فرد أو عدد محدود من الأفراد.

والرد على ذلك – إجمالًا حيث ستناقش مسألة الأحزاب بالتفصيل لاحقًا إن شاء الله تعالى – أنه مهما قيل عن عيوب الأحزاب فهي أفضل من نظام الحزب الواحد، والنظام الحزبي يقوم – في أصله السليم – على وجود خلافات معينة في الرأي، وفي الحلول للقضايا الأساسية، والذين ينضمون إلى حزب من الأحزاب يؤمنون بآرائه، يريدون أن يدافعوا عنها في ظل تنظيم يوفر لهم ولآرائهم من القوة، ما لا يمكن أن تتوفر لهم وهم فرادى، ولذلك فإذا أُلغيت الأحزاب، فإنها تعود ولكن سرًا، وهذا الوضع أخطر بكثير مما لو كانت معترفًا بها ومنظمة قانونًا. بالإضافة إلى أنه يجب ألا يُنكر فضل الأحزاب في بحث أوجه النظر المختلفة، ومعرفة الحقائق، وكذلك فإن وجود معارضة منظمة تراقب الحكومة وتكشف أخطاءها للرأي العام، وتسعى بالطرق المشروعة لكي تكسب أغلبية الرأي العام لتصل إلى الحكم، أمر جوهري وأساسي للديمقراطية، ولا يمكن أن يتحقق على نحو مثمر في غير التنظيم الحزبي.

9- يترتب على الديمقراطية أن يحل استبداد البرلمانات محل استبداد الملوك، واستبداد البرلمانات خطير؛ لأنه يتخفى وراء ستار كاذب وهو ما يسمى إرادة الأمة والسيادة الشعبية.

ويرد على ما سبق بأن هذا الاعتراض يمكن التغلب عليه بإحكام التوازن بين مختلف السلطات، وتحول قوة الرأي العام دون استبداد البرلمان وتكرهه على الرضوخ لإرادة الشعب، بالإضافة إلى أن البرلمانات تُنتخب لمدة معينة، فيعمل أعضاء البرلمان على عدم التعسف أو الشطط أو حتى الإهمال؛ لما يترتب على ذلك من تحول موقف الناخبين في الانتخابات المقبلة. [1]

وأنصار الديمقراطية لم يقفوا عند حد الدفاع عنها، بل ذكروا أيضا حججًا إيجابية تشد من أزرها في مواجهة النظم الأخرى:

1- الديمقراطية أولًا وأخيرًا نظام من صنع البشر، يجري عليها ما يجري على مختلف تصرفات البشر من خطأ وصواب، ولا يمكن أن تبلغ حد الكمال المطلق، ولكنها، بلا شك، تفضل النظم الأخرى المعادية لها، فما هو النظام الذي يمكن أن يحل محلها إذا لم نأخذ بها؟

والإجابة أننا إما أن نأخذ بنظام الحكم الفردي – الملكية المطلقة أو الدكتاتورية – أو أن نأخذ بنظام الحكومة الأرستقراطية – أي حكومة الأقلية – وكلا الأمرين غير مقبول، فالشعوب لا يمكن أن تقبل في العصر الحديث الحكم الملكي المطلق،

---

[1] راجع فيما سبق: النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 489-496. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 141-150. الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل، ص 193 -198.

وكذلك لا تقبل الشعوب المتحضرة الأنظمة الدكتاتورية التي تنتهك حقوق الأفراد وحرياتهم، وأما النظام الأرستقراطي، فإذا صح أنه من الناحية النظرية يهتم بالكفاءة دون العدد، وبالكيف على الكم، إلا أنه عند التطبيق يثير صعوبات لا حصر لها، مثل ما هو معيار الكفاءة التي تتخذه النظم الأرستقراطية لتفضيل فئة على بقية الأفراد؟ هل ترجع الكفاءة إلى الحسب والنسب أم إلى الدرجة العلمية أم إلى الثروة؟ وإذا افترضنا أنه من الممكن الوصول إلى معيار ما، فما هو الضمان الذي يحمل الأقلية على ممارسة السلطان لصالح الشعب، وما الذي يمنع أن تستغل الأقلية السلطة لتحقيق مصالحها الشخصية دون مراعاة المصلحة العامة.

2- النظام الديمقراطي أقرب النظم إلى تحقيق العدالة؛ لأن البرلمان هيئة منتخبة من أغلبية الشعب، فمن الطبيعي أن تسن قوانين لمصلحة الشعب أو لمصلحة أغلبيته على الأقل.

3- النظام الديمقراطي يُعد بحق نظام السلم، ويحول دون قيام الانقلابات أو الثورات ؛ وذلك لأنه يمكن تغيير القوانين بسهولة كلما حدث تغير في حالة الشعب، وتقوم طريقة تغيير الوزراء وتبدل الأغلبية البرلمانية مقام الثورة، في مقابلة التطورات الاجتماعية التي تطرأ على الأمة، وكل ذلك يتم بطريق طبيعية، لا عنف فيها، يقررها ويبيحها النظام الديمقراطي، حتى لا يترك للشعب مجالًا لاستعمال القوة لتحقيق الأهداف السابقة. (1)

4- الديمقراطية تساعد على تجنب الحكم القاسي والشرير من الحاكم الفرد، إذ يستغل الحاكم الفرد طاقات الدولة للقهر والعنف، ومن الأمثلة المعروفة على ذلك، أنه في ظل حكم (ستالين) في الاتحاد السوفيتي أُعدم واعتقل ملايين الأشخاص لأسباب سياسية، بالإضافة إلى الملايين الذين ماتوا في معسكرات العمل أو ماتوا في المجاعة التي حدثت نتيجة إجبار ستالين الفلاحين على الانضمام للمزارع التي تديرها الدولة.

5- الديمقراطية تضمن لمواطنيها عددًا من الحقوق والحريات الأساسية لا تستطيع أن تقدمها النظم غير الديمقراطية، مثل حق المساواة، وتضمن كذلك الحقوق والحريات الشخصية، مثل الحق في الأمن والحرية، وحرية الإقامة والتنقل، وحق التعبير، وتضمن حرية الرأي، وتتمثل في حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية وحرية الفكر وحرية الاجتماع وحرية تكوين الجمعيات، بالإضافة إلى الحقوق المدنية والسياسية.

6- الحكومة الديمقراطية وحدها التي تعمل على إتاحة الفرصة القصوى للأشخاص لممارسة حرية تحقيق الذات، أي أن يعيشوا في ظل قوانين من اختيارهم، وذلك أنه قبل صدور القانون يكون للمواطنين فرصة للتعريف بوجهة نظرهم، ويتاح لهم الفرص للمناقشة والتفكير والتفاوض والوصول إلى حلول وسط، ثم إن القانون المقترح الذي يحظى بأكبر عدد من المؤيدين هو الذي يصدر.

7- تستطيع الديمقراطية أن تعزز التنمية البشرية بشكل أكمل من أي بديل محتمل، فمن المعلوم أن الأشخاص البالغين كاملي النمو يجب أن يكون لهم القدرة على العناية بأنفسهم، والعمل على رعاية مصالحهم غير معتمدين على غيرهم للقيام بذلك، وأن يتصرف البالغون بمسؤولية، وأن يوازنوا بين بدائل التصرف كأفضل ما يستطيعون، وأن يراعوا حقوق وواجبات الآخرين إلى جانب مراعاتهم لأنفسهم، والنظم الديمقراطية وحدها التي تهيئ الظروف التي يمكن أن تحقق الصفات السابقة، وجميع النظم الأخرى تقلل المجال الذي يمكن للبالغين أن يتصرفوا فيه لحماية مصالحهم.

(1) النظم السياسية، الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، ص 497-499.

8- الديمقراطية النيابية الحديثة لا تخوض حربًا فيما بينها، إذ أن القادة والمواطنين الديمقراطيين يتعلمون فنون الحل الوسط، فضلًا عن أنهم يميلون إلى النظر إلى الشعوب في الدول الديمقراطية الأخرى على أنهم أقل تهديدًا، وأكثر شبهًا بهم.

9- الدول ذات الحكومات الديمقراطية تتجه إلى أن تكون أكثر رخاءً من الدول ذات الحكومات غير الديمقراطية، ويرجع ذلك إلى التجاذب بين الديمقراطية النيابية واقتصاد السوق، حيث لا تخضع الأسواق في الأغلب لتنظيم شديد، وللعمال حرية الانتقال من مكان أو عمل إلى آخر، والمصانع المملوكة للقطاع الخاص تتنافس على المبيعات والموارد، فضلًا عن ثبات حكم القانون في الدول الديمقراطية، فالمحاكم أكثر استقلالًا، وحقوق الملكية أكثر أمنًا، والاتفاقات التعاقدية تطبق بفاعلية أكثر، والتدخل التحكمي في الحياة الاقتصادية من جانب الحكومة والسياسيين أقل احتمالًا. [1]

---

[1] راجع فيما سبق روبرت أ. دال، عن الديمقراطية، ترجمة د. أحمد أمين الجمل، ص 47-57، ط/ الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة. الطبعة العربية الأولى، 2000م.

المبحث الثالث

الديمقراطية في الميزان الإسلامي

تمهيد:

الديمقراطية لها جانبان، جانب يقره الإسلام ويحض عليه ويوجبه، وهو حق الأمة في تولية حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء، وجانب يرفضه الإسلام، ويعتبره بابًا من أبواب الشرك بالله، وهو حق الأمة في التشريع المطلق؛ لأن هذا التشريع حق خالص لله تعالى وحده. (1)

وحتى هذا الجانب الذي يقره الإسلام في الديمقراطية، فإن نظام الحكم في الإسلام – الشورى – يتميز عنه بأمور أساسية منها: أنه ينبغي أن يُراعى مراعاة تامة الشروط الأخلاقية في المرشحين لتمثيل الأمة، وضرورة تقييد الدعاية الانتخابية إلى أقل حد ممكن، فضلًا عن أن الحريات العامة في النظام الإسلامي مقيدة بضوابط من الشريعة وليست مطلقة كما هو الحال عند الديمقراطية، وتعتمد الشورى على قيم ثابتة، ولذلك فهي تحكم وتضبط تصرفات الأمة، بينما لا ترتبط الديمقراطية إلا برغبات وميول الأكثرية (2)، وإليك باختصار أهم أوجه الاتفاق والاختلاف بين الديمقراطية والشورى.

بعض أوجه الاتفاق بين الشورى والديمقراطية

الواقع أنه من خلال التحليل السابق للنظام الديمقراطي، يتبين أن هناك بعض الأوجه التي تُشابه فيها الديمقراطية في أصلها من الناحية النظرية الشورى، وذلك لأنه هناك ديمقراطية صورية يتوارى خلفها أئمة الظلم والضلال، وليس لها من الديمقراطية إلا اسمها، ومن الحرية إلا ادعاؤها، وهناك الديمقراطية الفعلية كالتي تمارسها المجتمعات الغربية، وهي وإن كانت تشكل الرأي العام الذي بدوره يشكل الأفراد، لكنها في النهاية لا تزور النتائج، ولا تعبث بصناديق الانتخاب، فهي تحاول التأثير بإعلامها على اختيارات الأفراد، ولكنهم يختارون بأنفسهم في النهاية (3)، وعلى وجه العموم إليك بعض الأوجه التي تشابه فيه الديمقراطية الشورى:

---

(1) في هذا الاتجاه: قضية تطبيق الشريعة، د. صلاح الصاوي، ص: 123. فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، د. حسين أحمد أبو عجوة، ص: 1117، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، الجامعة الإسلامية بغزة.، 2005م

(2) الشورى بين التأثير والتأثر، د. عبد الحميد الأنصاري، ص: 63- 65، ط/ الشروق، 1982م.

(3) في هذا الاتجاه: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص: 143-144.

– تشابه الديمقراطية الشورى في مناهضة استبداد الحاكم وتعسفه، وتشابهها كذلك في إشراك الحاكم والمحكوم في مسؤولية الحكم [1]، فالأمة تختار الحاكم بالمبايعة الحرة، والحاكم مسؤول عن أعماله أمامها؛ لأنه تولى ولايته منها بالعقد الذي عقدته له، وما هو إلا وكيل عنها، ولها خلعه بسبب يوجبه[2].

– وتشابهها كذلك في وجود بعض مبادئ سياسية معينة مثل المساواة أمام القانون،وكفالة حقوق معينة كحق الحياة [3]، وحرية الكلمة والتعبير عن الرأي

– وتشابهها كذلك في العمل على توجيه التخاصم أو التدافع بين القوى المختلفة في المجتمع في إطار من الوسائل والأدوات السلمية، بدلًا من أدوات العنف ووسائله، والتعايش الطبيعي في حالة الاختلاف فضلًا عن حالة الاتفاق، وأنها تُنَمي في الناس أخلاق الحوار والتفاهم، وتعلم التواضع، فيعتاد المرء أن يرى نفسه واحدًا من الناس، قد يؤخذ برأيه وقد لا يؤخذ، قد يُشاد برأيه وقد يُفند ويظهر ضعفه وخطؤه، ولا شيء في ذلك.

وعلى الرغم من ذلك فالحق أنه لا عبرة لأي اختلاف أو حتى اتفاق بين أي نظام وبين النظام الإسلامي؛ لأن هذا الاختلاف أو الاتفاق عرضيان، وفي أجزاء متفرقة، والمعول عليه هو النظرة الأساسية والتصور الخاص، والإسلام له نظرته الأساسية وتصوره الخاص، ولذلك فهو يقدم للبشرية نموذجًا من النظام المتكامل لم ولن يوجد مثله في أي نظام عرفته الأرض.[4]

فضلًا عن أن مبدأ الديمقراطية يتغير مفهومه من زمن لآخر، بل ويختلف مفهومه من شخص لآخر في نفس العصر، فكيف نُشبه نظامًا أصيلًا وراسخًا كالنظام الإسلامي بوصف متغير، فنفقده رسوخه وأصالته [5]، واستعارة مصطلحات موضوعة لأوضاع بعيدة عن أوضاعنا الإسلامية، يدخل كثيرًا من اللبس والغموض على نظامنا الإسلامي الواضح في اسمه وفي أسسه وفي خصائصه [6]، ولذلك لابد من التفريق الواضح بين المبدأ الديمقراطي نفسه وبين آلياته، ولتقريب الصورة إليك أيضا بعض الاختلافات الأساسية والجوهرية:

---

[1] الشـورى في الإسـلام، الديمقراطية والشـورى، أ. عبد الهادي أبو طالب، 3/ 1168، ط/ مؤسـسـة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1989م. أيضا القضايا الكبرى، مالك بن نبي، ص: 136 وما بعدها، ط/ دار الفكر المعاصر، بيروت، 1420هـ.

[2] النظريات السياسية الإسلامية، د. الريس، ص: 338. من فقه الدولة في الإسلام، د. القرضاوي، ص: 132، ط/ دار الشروق، الثالثة، 1422هـ. الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، د. محمد أحمد الصالح، ص: 139، ط/ مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، 1420هـ.

[3] النظريات السياسية الإسلامية، د. الريس، ص: 379.

[4] العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، ص: 75-76، ط/ دار الشروق، 1993م.

[5] الدولة ونظام الحكم في الإسلام، د. حسن السيد بسيوني، هامش ص: 102، ط/ عالم الكتب، الأولى.

[6] في هذا الاتجاه: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، د. حسن السيد بسيوني، ص: 105.

بعض أوجه الاختلاف الأساسية بين الشورى والديمقراطية

1- أن الديمقراطية تقوم على سيادة الشعب، وأن تلك السيادة سلطة عليا مطلقة غير محكومة بأي سلطة أخرى، وأن للشعب أو لنوابه الحق في تشريع ما يشاءون من القوانين، وأن يحلوا ما يشاؤون ويحرموا ما يشاءون [1]، وهذا مناقض للإسلام، إذ يقول الله ﷻ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يُوسُف٤٠]،. ويقول ﷻ:﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [الشُّورَىٰ٢١]. ، ويقول سبحانه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ ﴾ [النِّسَاءِ٥٩].

2- أن الديمقراطية تقوم على مبدأ الحرية الشخصية، وأن للفرد أن يفعل ما يشاء [2]، ما لم تصطدم حرية الفرد مع حريات الآخرين، وتتضمن الحرية الشخصية للفرد أن له أن يغير دينه كيف يشاء [3]، وأن يخوض في أي موضوع شاء، وأي إنكار على ذلك يعني تحجيم الحريات المقدسة في نظر الديمقراطية، ولا حرية في الإسلام لنشر الفاحشة بين المسلمين، ولا حرية في الإسلام للكلمة الخبيثة الباطلة التي تفتن الناس عن دينهم[4]، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلًا عَظِيمًا ٢٧ ﴾ [النِّسَاءِ].

3- الحرية السياسية في الديمقراطية الغربية تُخْضِع الإنسان لكثير من المؤثرات والضغوط الخارجية التي تفقده كثيرًا من حرية الاختيار والتفكير، مثل ضغط الإعلام بجميع فروعه وتخصصاته ووسائله، وضغط إثارة الشهوات ووسائل اللهو بجميع أصنافها وألوانها، وضغط الحاجة والسعي المستمر وراء الرزق والكسب، ضغط المخدرات والمسكرات المنتشرة في كل مكان، فهذه الضغوط وغيرها التي يصعب الفكاك منها، إلا من رحم الله تعالى، تُسْلِب المرء حرية اتخاذ المواقف التي يريدها ويرضاها، وإن زعم بلسانه أنه حر،

4- قال تعالى ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَآ أَن نَّكْفُرَ بِٱللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُۥٓ أَندَادًا﴾[سَبَإٍ ٣٣] بينما يحرر الإسلام الناس من جميع المؤثرات السابقة التي تقلل من حرية اختيارهم، ويرفع عنهم جميع الأغلال والقيود، فلا مسكرات ومخدرات وإثارة للشهوات واللهو المحرم لصرف الناس عن الحق، ولا تضييق على الناس في الأرزاق، بل إن حفظ حقوق الفقراء وأصحاب الحاجات يشكل ركنًا من أركان الإسلام.

5- أن أهداف الديمقراطية تقتصر على تحقيق الأهداف الدنيوية لشعوبها، مثل تجنب حكم الفرد، والحفاظ على الحقوق والحريات المختلفة، . . . الخ، ولكن النظام الإسلامي يهدف، بالإضافة إلى ما سبق من أهداف دنيوية، إلى تحقيق أهداف روحية أو أخروية، مثل إرضاء الله سبحانه وتعالى، والفوز بنعيمه في الآخرة [5].

---

(1) النظريات السياسية الإسلامية، د. الريس، ص: 384. معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة، ص: 124، ط/ نهضة مصر، الثانية .

(2) الشورى بين التأثير والتأثر، د. الأنصاري، ص: 64.

(3) فتنة الديمقراطية، أحمد العلوي الشنقيطي، ص: 63.

(4) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص: 37.

(5) النظريات السياسية الإسلامية، د. الريس، ص: 383-384.

من هنا اتضح- باختصار-بعض أوجه التشابه، وبعض أوجه الاختلاف، فأنا أرى أنه من الأفضل ألا نتحدث عن الإسلام بكل خصائصه ومميزاته ثم نصر على أن نلبسه بلباس لا يناسبه مثل الديمقراطية ؛ لأنه ببساطة إذا قلنا لأرباب الديمقراطية والمدافعين عنها أن الديمقراطية تتضمن أنه لا يجوز سن أي قانون يخالف قطعيات وأصول الدين، وأن أحكام الدين تهيمن على سائر حياتنا سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو قانونية. . . الخ، لسخروا منا، ولقالوا أنتم تتحدثون عن نظام آخر بكل تأكيد خلاف النظام الديمقراطي.

ولذلك فإن أي حديث قادم عن مقومات الديمقراطية أو عن صور الحكم الديمقراطي يعني أننا نبحث، أو نذكر عيوب ومميزات الجانب المقبول فقط من الديمقراطية، وهو آليات الديمقراطية، والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها، فهو أحق بها.

الفصل الثاني

الأحزاب السياسية

تمهيد:

ينظر البعض إلى التعددية السياسية وإلى قيام الأحزاب السياسية باعتبارها مسألة سياسية اجتماعية، تتأثر بتغير الظروف السياسية والاجتماعية، ويمكن أن يختلف النظام الحزبي تبعًا لظروف كل دولة، وبناء على ذلك يُدرس عيوب ومزايا التعددية السياسية، سواء أكانت بنظام الحزبين الرئيسيين أو بنظام الأحزاب المتعددة، أو الحزب المسيطر الذي يتفوق باستمرار على بقية الأحزاب؛ لأنه يجسد آمال الأمة وثقافتها وأفكارها. وكذلك يُدرس عيوب ومزايا نظام الحزب الواحد الذي يحتكر العمل السياسي؛ لأنه يحرم إقامة أحزاب أخرى.

بينما ينظر البعض إليها باعتبارها مسألة دينية يرتبط حلها أو تحريمها بالنصوص الشرعية، ولا ينبغي أن يوجد في الدولة الإسلامية إلا الحزب الحاكم فقط، لأن وجود أكثر من حزب يسعى إلى السلطة يتعارض مع صريح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وهذا الحزب الحاكم لا يجوز إقصاؤه أو إقصاء زعيمه بتعبير أصح لعدم كفاءته في إدارة شؤون البلاد، ولا يجوز شرعًا حسب نصوص الكتاب والسنة منافسته في حكمه، وبناء على ذلك فإن ولاء المسلم للحزب الحاكم جزء من ولائه للإسلام، وإليك دراسة سريعة لكل وجهة نظر من وجهتي النظر السابقتين:

الحزب السياسي في اللغة والقانون

الحِزْبُ لغة:

جَماعةُ الناسِ، والجمع أَحْزابٌ. . . وحِزْبُ الرجل: أَصْحابُه وجُنْدُه الذين على رأْيِه،. . وتَحَزَّبَ القَوْمُ اجْتمعوا فصاروا أحْزابًا. وحَزَّبَهُم فلانٌ. وحازَبْتُه كُنْتُ من حِزْبِه. وفلانٌ يُحَازِبُ لفلانٍ أي يَعْصَبُ به ويَنْصُرُه. . وكل قوم تَشاكَلَتْ قُلُوبُهُم وأَعْمالُهُم فهم أَحْزابٌ وإن لم يَلْقَ بعضُهم بَعْضًا. [1]

ومما سبق يتضح أن الحزب لغة: الجماعة من الناس الذين يجتمعون على رأي يتفقون عليه، أو يجمعهم الاتجاه إلى غرض واحد.

الحزب في القانون

الحزب هو كل جماعة من الأفراد يؤمنون بذات الاتجاهات السياسية ويعملون على تطبيقها بالوصول إلى السلطة أو التأثير على قرارات السلطة. [2]

---

[1] لسان العرب، لابن منظور، 308/1، القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 94، المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد، 206/1.

[2] القانون الدستوري، د. أنور رسلان 2006، ص 287، ط/ دار النهضة العربية، 2006م.

وعرف البعض الحزب السياسي بأنه " عبارة عن تنظيم مشروع ومعترف به من قبل الدولة، ويضم مجموعة من الأفراد يعتنقون مبادئ وأهداف سياسية معينة ويعملون على وضعها موضع التنفيذ، وذلك بالسعي الدائب وبالوسائل السياسية الديمقراطية لضم أكبر عدد من المواطنين إلى صفوفهم وتولي كراسي الحكم أو التأثير على قرارات السلطة الحاكمة، والاحتفاظ بالحكم إذا كانوا قائمين عليه " [1]

ويعترض بعض الفقه على التعريفات السابقة ؛ لأنه كثيرًا ما يضم الحزب أفرادًا، لا يؤمنون أو لا يهتمون بمبادئ الحزب، ولا يقصدون من وراء ذلك إلا الحصول على مزايا معينة. وبناءً على ذلك فالحزب السياسي " هو جماعة منظمة من المواطنين تسعى بالطرق المشروعة إلى الوصول إلى مقاعد الحكم، أو الدفاع عمن يتربع عليها " [2]

المبحث الأول

التعددية السياسية في الفقه الوضعي والنظام الحزبي

يختلف النظام الحزبي من دولة إلى أخرى تبعًا لاختلاف عدد الأحزاب داخل كل دولة، ولحجم كل حزب بالنسبة للأحزاب الأخرى، ولطريقة تعاون هذه الأحزاب مع بعضها، وبناءً على ذلك قد يكون النظام الحزبي السائد في الدولة هو نظام تعدد الأحزاب، أو نظام الحزبين السياسيين، أو نظام الحزب المسيطر، أو نظام الحزب الواحد.

ويرى المحللون أن الدور الأساسي للنظام الحزبي هو تخفيف واحتواء صراع الطبقات، وتتراوح النظم الغربية بين تفضيل نظام تعدد الأحزاب أو نظام الحزبين، ويتوقف اختيار أي دولة على درجة جمود الفواصل بين الطبقات الاجتماعية داخل هذه الدولة، وعلى مدى قوة وعي الطبقات، فتميل الدول إلى نظام تعدد الأحزاب إذا كانت الفواصل شديدة بين الطبقات، وكان وعي الطبقات قويًا، وأما إذا كانت الفواصل غير شديدة بين الطبقات، فإنه يمكن تجميعها في طبقتين، وبالتالي تميل الدولة إلى نظام الحزبين.

أولًا– نظم تعدد الأحزاب

تعدد الأحزاب داخل الدولة قد يكون تامًا، وقد يكون معتدلًا

أما تعدد الأحزاب الكامل أو التام فيقصد به النظام الذي يوجد به عدد كبير من الأحزاب الصغيرة التي لا تحاول التكتل أو التجمع، إذ يحاول كل حزب أن يتمسك بموقفه المتشدد الذي يعبر عن مصالح فئة محدودة، دون أن يهتم بمحاولة التوفيق بين مصالح هذه الفئة ومصالح الفئات الأخرى، ويعيب نظام تعدد الأحزاب التام:

– عجز النظام عن تجميع المصالح وإغفاله للمصلحة العامة، ففي نظام الحزبيين يسعى كل منهما إلى جمع أكبر عدد من المناصرين، فيلجأ إلى التنازل عن بعض مطالبه، ويحصر أهدافه في عدد محدود من الأهداف الجماعية.

---

[1] النظم السياسية، د. محمد أحمد فتح الباب، ص: 263، ط/ دار النهضة العربية، الأولى.

[2] القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص122 .

– على الرغم من أن الناخب يجد نفسه أمام عدد كبير من البرامج الحزبية يمكن أن يختار بينها، إلا أن هذه الحرية الواسعة وهمية؛ وذلك لأن الناخب لا يختار حكامه مباشرة في نظام تعدد الأحزاب، ولا يشارك في اتخاذ القرارات الوطنية الكبرى، ولكنه يعهد بهذه المهمة إلى وسطاء، هم نواب الأحزاب المتعددة، الذين يقومون بالائتلاف والتحالف مع بعضهم لتشكيل الحكومات؛ نظرًا لأنه يصعب حصول حزبٍ واحدٍ على الأغلبية المطلقة في البرلمان.

– غياب الأغلبية البرلمانية الثابتة والمتجانسة القادرة على مساندة الحكومة لمدة طويلة، مما يترتب عليه ضعف الحكومات وقصر عمرها.

ويتفادى نظام تعدد الأحزاب المعتدل عيوب تعدد الأحزاب، وذلك عندما يوجد تحالف ثابت ومتجانس بين الأحزاب يؤدي إلى تكوين جبهتين كبيرتين، تضم كل جبهة عددًا من الأحزاب المتقاربة في الاتجاهات السياسية، هاتان الجبهتان تتقدمان للناخب ببرنامجين بحيث يسهل عليه الاختيار، كما تقوم كل جبهة بالعمل معًا كوحدة واحدة داخل البرلمان، ويعتمد نظام تعدد الأحزاب المعتدل على درجة صلابة التحالف، وعلى كيفية تحقيق الائتلاف، أو بعبارة أخرى على طبيعة الأحزاب الداخلة في التحالف، وما إذا كانت أحزابًا جامدة تفرض على نوابها التصويت على نحو معين، أو كانت أحزابًا مرنة تترك لأعضائها التصويت كما يشاؤون.

ثانيًا– نظام الحزبين السياسيين

يتميز نظام الحزبين بأنه يؤدي إلى سهولة تجميع المصالح، ويمكن الرأي العام من الاختيار السهل في المسائل الأساسية، ويقوم الناخب باختيار النواب والحكومة مباشرة؛ لأن رئيس الحكومة هو بالضرورة زعيم الحزب الفائز في الانتخابات، وأخيرًا يضمن نظام الحزبين الاستقرار الحكومي؛ لأن الحزب الذي يمسك بالسلطة يتمتع بالأغلبية المطلقة داخل البرلمان.

ويمكن تصنيف نظم الحزبين السياسيين إلى أكثر من تصنيف:

– نظام الحزبين التام ونظام الحزبين الناقص، إذ يوجد عادة إلى جانب الحزبيين الكبيرين عدة أحزاب صغيرة، ويتميز نظام الحزبيين التام بأنهما يحصلان على 90% فأكثر من الأصوات، ويحصل أحدهما على الأغلبية المطلقة للمقاعد داخل البرلمان، فيستطيع أن يحكم بمفرده، دون حاجة إلى الائتلاف مع أحزاب أخرى، وأما نظام الحزبين الناقص، فيحصل الحزبان الكبيران على 75 إلى 80% من الأصوات فقط، ولا يستطيع أحدهما أن يحصل على أغلبية مطلقة داخل البرلمان، ولذلك فإنهما يلجآن إلى الائتلاف مع الأحزاب الصغيرة أو يأتلفان معًا.

– نظام الحزبين المتوازن، ونظام الحزبين غير المتوازن، حيث يعبر نظام الحزبين المتوازن عن نظام الحزبين الحقيقي، وهو عندما يكون حجم كل حزب من الحزبين الكبيرين مساويًا تقريبًا لحجم الحزب الآخر، ويتبادلان الحكم تبعًا لانحياز أصوات الناخبين الهامشيين أو المترددين لهذا الحزب أو ذاك، ويكون نظام الحزبين غير متوازن عندما يكون الفارق بين الحزبين كبيرًا، حتى يستمر أحد الحزبين في الحكم لمدة طويلة، ويفقد الحزب الآخر الأمل في الوصول إلى السلطة.

ثالثًا: نظام الحزب المسيطر

يقوم نظام الحزب المسيطر في ظل تعدد الأحزاب، ولكن لتكييف هذا النظام بأنه نظام حزب مسيطر لابد من توفر أمرين:

الأول: أن يتفوق أحد الأحزاب على الأحزاب المنافسة تفوقًا واضحًا خلال فترة طويلة نسبيًا، ولو فشل في الانتخابات مرة أو مرتين.

الثاني:أن يجسد هذا الحزب آمال الأمة وأفكارها، بحيث تجد الأمة نفسها في برنامج هذا الحزب وطريقة عمله، وهو بذلك يختلف اختلافًا جوهريًا عن نظام الحزب الواحد الذي يحتكر الحياة السياسية نتيجة لتحريم إنشاء أحزاب أخرى بنص القانون أو الدستور.

عيوب ومميزات نظام الحزب المسيطر

يحقق نظام الحزب المسيطر ميزة أساسية هي توفير الاستقرار الحكومي في ظل نظام تعدد الأحزاب، ولكن يقابل هذه الميزة ثلاثة عيوب رئيسية تترتب على سيطرة حزب على الحياة السياسية:

1- يؤدي نظام الحزب المسيطر إلى انعدام الدافع المنشط للحياة السياسية، ذلك أن استقرار حزب واحد في السلطة، وشعوره بالثقة نتيجة مساندة غالبية الناخبين له يؤدي إلى ركود وفتور الحزب عن الحركة والنشاط.

2- يؤدي نظام الحزب المسيطر، واقتناع الجماهير وأصحاب المصالح بعدم جدوى العمل داخل الأحزاب، إلى نقل العمل السياسي من الموقع التقليدي المتمثل في الحوار داخل البرلمان إلى مواقع أخرى، فتحاول أحزاب المعارضة أن تحقق أهدافها وتعبر عن مصالحها بطرق أخرى، وتتحول إلى جماعات ضغط أو جماعات ذات مصالح تحاول التأثير في اتخاذ القرارات السياسية، ويتقلص النشاط البرلماني الذي يتميز بالعلنية والوضوح ويحظى باحترام الرأي العام ويخضع لمراقبة الشعب صاحب السيادة، إلى نشاط جماعات يتم في سرية بعيدًا عن بصر وسمع الرأي العام.

3- يؤدي نظام الحزب المسيطر إلى التخلي عن الرضا كأساس للنظام السياسي؛ نتيجة إقصاء قطاع من الرأي العام عن السلطة لفترة طويلة، فيؤدي اليأس بالأحزاب المعارضة إلى إن تعتبر الحزب المسيطر مجسدًا للنظام، وبدلًا من أن تعمل المعارضة من خلال النظام لتحقيق أهدافها، تجد نفسها مضطرة إلى مناهضة النظام بأسره والعمل ضده. [1]

ويرى البعض أن نظام الحزب المسيطر، إذ يعمل في ظل نظام تعدد الأحزاب، " يتفق مع ظروف الدول النامية، ذلك أنه يجنب تلك الدول خطر التحول إلى الدكتاتورية التي يؤدي إليها بالضرورة نظام الحزب الواحد، دون أن يعرض الدول النامية إلى الانقسامات الشديدة التي قد تتولد عن تعدد الأحزاب، لأن تركيب المجتمعات النامية ينطوي على عناصر عديدة ومتنوعة، قد يؤدي تركها تعمل دون سيطرة حزب إلى تهديد وحدتها الوطنية واستقرارها الحكومي."[2]!!.

- عيوب تعدد الأحزاب

1- تعدد الأحزاب يؤدي إلى تقسيم المجتمع إلى كيانات متصارعة متنافسة: إذ تعمل الأحزاب على بث روح الفرقة وتفتيت وحدة الأمة، عن طريق الإضرار بخصومها، وتحقيق مصالحها الحزبية الضيقة.

---

[1] النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 224-238، ط/ دار النهضة العربية، الثالثة، 1988م.

[2] النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 239-240

فضلًا عن أن تعدد الأحزاب واختلافها في البرامج، وما يقوم بينها من منافسات، لا يكون دائمًا لخلاف في المعتقدات أو الآراء السياسية، وإنما هو نتيجة مباشرة لعوامل الغيرة، والطمع في كراسي الحكم، فيجمع الطامع في المنصب من يتفقون معه من أصحاب المصالح، ويضع برنامجًا ويؤلف حزبًا للحصول على السلطة. (1)

ويرد على ذلك بأن اختلاف الآراء وتعددها، ومقارعة الحجة بالحجة بقصد الوصول إلى الحقيقة، يظهر الغث من السمين، ويسهم في تكوين الرأي العام، وليس العيب أن تختلف الآراء ووجهات النظر بشأن أمر معين، ولكن العيب أن يلجأ فريق إلى العنف لفرض وجهة نظره. (2)

وعلى فرض التسليم ببعض سلبيات تعدد الأحزاب، كنتيجة طبيعية للتنافس أو للصراع بينهم، فهذه السلبيات لا تقارن بنتائج تبني الحزب الواحد والرأي الواحد، إذ أنه يقتل حرية الرأي بأشكاله المختلفة، ويضع مصير الأمة في يد بضعة أفراد أو فرد واحد لا يؤمن إلا برأيه، ولا يرى إلا فكره، وعادة ما يؤدي هذا الأسلوب في الحكم في النهاية إلى حلول الكوارث المختلفة في البلاد. (3)

بل إن الأحزاب تعمل أحيانًا على تغيير حال الأمة التي تكون أحيانًا مجزأة ومتقطعة، فتشد أجزاءها، وتصبح عاملًا للوحدة والاستقرار، ويحدث ذلك إذا لم تقم الحكومة بواجباتها، ولم تنفذ وعودها للشعب، أو انتشر الفساد، فإن الناخبين يعبرون عن عدم رضاهم في الانتخابات التالية، ويسقط الحزب الحاكم، وتنتقل السلطة بطريقة سلمية، فتعدد الأحزاب ووجود المعارضة يقدم الطرق السلمية القادرة على تغيير القيادات وإحلال غيرها، وتستوعب الأحزاب – وهي تؤدي هذا الدور – كل أو معظم الاتجاهات في إطار النظام السياسي والدستوري، مما يخلق جوًا من الاستقرار في الدولة. (4)

2- إضعاف السلطة وعدم الاستقرار: تؤدي كثرة الأحزاب وتنافسها إلى سقوط الحكومات بصفة مستمرة، وإشاعة عدم الاستقرار، مما يترتب عليه افتقار السلطة المسؤولة عن المخططات المتوسطة والطويلة اللازمة لإصلاح الأحوال الاقتصادية والاجتماعية، ويترتب على وجود حكومة ائتلافية أن تضحي الأحزاب ببرامجها في سبيل الحكم، وتحيد عن مبادئها، **ويرد على ذلك** بأن عدم حصول الاستقرار الوزاري نتيجة عدم حصول أحد الأحزاب على أغلبية المقاعد البرلمانية، يرجع إلى تشتت الأمة أكثر من رجوعه إلى كثرة عدد الأحزاب السياسية. (5)

3- تضليل الرأي العام: نظرًا لأن الخطة الأساسية التي تلتزمها الحزبية هي العمل على إحراز النصر في الانتخابات بأي ثمن، فتلجأ الأحزاب إلى وسائل الكذب والغش والخداع، وأساليب الإثارة، بدلًا من النقد الموضوعي البناء، والمناقشات التي تهدف إلى تجنب الأخطاء أو إصلاحها وصولًا إلى الصالح العام، ومن المعروف أنه يسهل التأثير على الجماهير بمخاطبة

---

(1) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 65، ط/ عالم الكتب، 1974م.

(2) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، د. سليمان الطماوي، ص 572، ط/ دار الفكر العربي، الرابعة.

(3) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 10 - 11

(4) الأحزاب السـياسـية ودورها في أنظمة الحكم المعاصـرة، د. نعمان الخطيب — ص 98-99، نقلا عن القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 11-12.

(5) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 136. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 234.

عواطفهم، فتقتنع هذه الفئة أو تلك ببرنامج هذا الحزب أو ذاك، ولا يعبر هذا الاقتناع عن حقيقة الرأي العام، بسبب وسائل الغش والخداع.

والجواب أن الدعاية الحزبية الضارة لا تؤتي ثمارها إلا عند تدني وعي الرأي العام، وأما الرأي العام المستنير فيمثل حاجزًا واقيًا ضد وسائل الغش والتضليل التي قد تلجأ إليها بعض الأحزاب، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنه إذا كان هناك احتمال لتضليل بعض الرأي العام من جانب بعض الأحزاب، فإن طبيعة نظام تعدد الأحزاب يسمح لكل حزب أن يفضح أكاذيب الأحزاب الأخرى، وأما في نظام الحزب الواحد، فهو يقوم بصنع وتشكيل الرأي العام، ليصفق ويتحمس لخططه وأفكاره، ولن يوجد في الساحة السياسية من يفضح زيفه ويكشف تدليسه. [1]

4 – سيطرة الهيئات الرئاسية لكل حزب: ينتهي الأمر في كثير من الأحزاب إلى سيطرة قلة من الزعماء الأقوياء الذين يتوارى خلفهم تمامًا شخصية باقي الأعضاء وجماهير الحزب وقواعده ، وهؤلاء يسيطرون على نوابهم، فيذهبون إلى البرلمان وهم يعلمون سلفًا في أي جانب يصوتون، وتصبح المناقشات الدائرة تحت قبة البرلمان خطبًا لا طائل من ورائها [2]، ويصبح النائب ممثلًا لحزبه لا للشعب، وإذا خالف النائب رأي الحزب يعتبر من المارقين الخائنين. [3]

ويرد على سيطرة قلة من القادة على الحزب بأن ذلك يرجع إلى عدم قيام الأعضاء بدورهم الذي يحول دون هذه السيطرة، فضلًا عن أنهم يملكون التحول من هذا الحزب إلى حزب آخر أو تشكيل حزب جديد، [4] ووجود عدد من القادة لمجموعة من الأحزاب، خير من وجود قائد أوحد لحزب واحد. [5]

وأما أن الأحزاب – وخصوصًا ذات المبادئ، التي تربط كل صغيرة وكبيرة بفلسفة الحزب – تجعل النائب مجرد بوق لتصرفات حزبه، فيمكن تفادي هذا النقد بإعطاء النائب بعض الحرية إلا فيما يتصل بالمبادئ الأساسية التي تمس الفلسفة التي قام عليها الحزب، فيحق للحزب مطالبة نوابه بالالتزام بمبادئه؛ لأن النائب لم يُنتخب لشخصه فقط، ولكن لأنه ينتمي إلى حزب معين، [6] وتطبيق برنامج الحزب يقتضي إتباع تنظيم معين يلتزم به نواب الحزب، خاصة في مواجهة ممثلي الأحزاب الأخرى، وهذا وضع طبيعي يقتضيه المنطق. [7]

---

(1) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 12-13. القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 136. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 234.

(2) صور أحد أعضاء البرلمان الإنجليزي تلك الحالة بقوله " لقد سمعت في مجلس العموم كثيرا من الخطب التي غيرت رأيي، ولكنني لم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي " النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 260.

(3) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 77.

(4) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 16.

(5) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 137.

(6) النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 261

(7) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 136-137.

بالإضافة إلى أنه يمكن اختيار النظام الانتخابي الذي يتيح الفرصة لتكوين شخصية الناخب، يكسبه شيئًا من الاستقلال في مواجهة الحزب، مثل الانتخاب الفردي، بدلًا من الأنظمة الانتخابية التي تجعل المجموعة البرلمانية خاضعة خضوعًا تامًا للمجموعة القيادية في الحزب؛ لأنها تقوم بإعداد القوائم وترتيب المرشحين. [1]

5- نزعة الأحزاب الاستبدادية: فالحزب الذي يصل إلى الحكم يعمل على اضطهاد خصومه السياسيين، ويستبعدهم من المناصب العليا، بصرف النظر عن مدى كفاءتهم، وذلك باعتبار أن الوظائف الإدارية العليا غنيمة من حق المنتصر في المعركة الانتخابية أن يوزعها كما يشاء، وإذا أمكن تجنيب الإدارة نتائج الصراع الحزبي، أو ما يسمى بتسييس الإدارة، وذلك عن طريق قانون الوظيفة العامة، كما فعلت فرنسا، أو عن طريق قانون الخدمة المدنية، كما فعلت إنجلترا، إلا أن المراكز الأكثر أهمية تترك دائما للحكومة. [2]

ويرد على ذلك بأن من حق الحزب الذي اختاره الناخبون والرأي العام أن يختار من يراه أفضل أو أنسب لتنفيذ برنامجه، وإذا استبد الحزب الفائز في أمور، فإن أحزاب المعارضة تقف له بالمرصاد، وتكشف أخطاءه للرأي العام [3]، فضلًا عن أن قيام الحزب الفائز في الانتخابات باضطهاد المعارضة بعد وصوله للحكم، لا يحدث في الدول التي يرتفع فيها الوعي العام؛ لأن المجتمع بأسره يعتبر أن الاعتداء على فرد أو فئة إنما هو اعتداء على المجتمع بأسره. [4]

6- تفضيل الصالح الحزبي على الصالح القومي العام، وبذلك تصبح مصالح الدولة تابعة لمصلحة الحزب الحاكم، ويقوم الحكم في هذه الحالة على الأنانية الحزبية، وعلى استغلال الدولة ومرافقها، وتسخيرها في الأغراض الخاصة لحزب الأغلبية، لدرجة أن بعض الأحزاب تضع الصالح الأجنبي فوق الصالح القومي، كما اتهم "أتلي" زعيم حزب العمال البريطاني سنة 1948، الحزب الشيوعي البريطاني بوضع الصالح الروسي فوق الصالح البريطاني، بل إن بعض الأحزاب تفضل احتلال البلاد في سبيل الحفاظ على امتيازاتها ومكاسبها، وقد فضلت الأحزاب اليمينية الفرنسية التعاون مع هتلر على تحرير البلاد وعودة الاشتراكية. [5]

والجواب أن الصور السابقة أفعال يُتهم مرتكبها بالخيانة العظمى، وذلك سواء تمت من أفراد أو من حزب في نظام يقوم على تعدد الأحزاب أو من الحزب الحاكم في ظل نظام الحزب الواحد.

7- إضعاف دور المواطن في الاشتراك الفعلي في تحديد أسلوب الحكم، حيث إنه ينتخب نواب الحزب بناء على برنامج معين، وهذا البرنامج سرعان ما تغيره أو تؤوله الأحزاب تجاوبًا مع الظروف المتغيرة [6]، بل إن برامج بعض الأحزاب تتضمن

---

[1] القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 14-15.

[2] التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 75-76.

[3] القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 137.

[4] القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 16-17.

[5] التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 70-71.

[6] القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 135.

– حين الانتخابات – تعهدات ووعودًا، ليس في نية المرشحين بتاتًا أن ينفذوها، إذ أن برامج الأحزاب تُعد أولًا وسيلة لاجتذاب تأييد الناخبين أكثر منها أداة للتعبير عن حقيقة أراء الحزب. (1)

ويرد على ذلك أن التجاوب مع المتغيرات أمر يقتضيه العقل والمنطق، بل إنه قد يحدث في الدول الديمقراطية العريقة أن يحل البرلمان لإعادة الانتخابات مع حدوث تغيرات تستوجب معرفة رأي الناخبين فيها، أو في مواقف الأحزاب منها، وهذه الانتقادات ترجع إلى سوء التطبيق أكثر منها إلى فكرة التعدد نفسه، وهذه العيوب تتضاعف تضاعفًا كبيرًا في حالة نظام الحزب الواحد، وما يترتب عليه من دكتاتورية وكبت للحريات العامة وانحرافات مختلفة. (2)

– مزايا تعدد الأحزاب

1- الاختلاف بين الناس أمر طبيعي، قال تعالى:﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ١١٨ ﴾[هُودٍ]. .وبناءً على ذلك، فإن تعدد الأحزاب ينظم ويجسد الاختلاف، وتغايرالاتجاهات، ويمكن من إتباع أسلوب الحوار لمعرفة أفضل الحلول للمشكلات العامة، ويسمح ببيان المزايا والعيوب المرتبطة بكل حل، وهو ما لا يمكن حدوثه إذا ساد الاتجاه الواحد، وما يترتب على ذلك من انعدام الحوار. (3)

2- تثقيف الشعوب وتكوين الرأي العام: فهي تعمل على توضيح حقيقة المشكلات السياسية التي تواجهها الشعوب، والأسباب التي تدعوها لاتخاذ مواقف معينة تجاهها، ومعارضة المواقف الأخرى، فتتكون لدى الأفراد ثقافة سياسية تمكنهم من المشاركة في المسائل العامة، والحكم عليها، مما يعمل على توعية الشعوب، وتكوين الرأي العام عن طريق عرض المشاكل المختلفة ودراستها ومناقشتها وتجميع الآراء المختلفة بشأنها، إذ أن الأفراد متفرقين لا يستطيعون أن يكونوا رأيًا عامًا، (4) والأحزاب السياسية تقوم بالتعبير عن رغبات الجماهير وإبراز مشاكلهم بطريقة قوية يصعب تحقيقها بواسطة المواطنين فرادى. (5)

3- تكوين نخب ممتازة يُعهد إليها بالحكم: يرفع النظام الحزبي عادة إلى قمة الحزب العناصر النشطة وأصحاب الكفاءات، يعهد إليها بالحكم إذا ما ظفر بالأغلبية، ويقوم الحزب بنصحهم ومراقبتهم؛ لأنهم محسوبون عليه خيرًا أو شرًا (6)، وتظهر أهمية تكوين الكوادر السياسية المؤهلة للقيادة من مجرد النظر إلى الوضع في دول العالم الثالث، حيث يخاف الناس حدوث فراغ في

---

(1) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 66.

(2) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 135-137.

(3) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 130-131.

(4) النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 261. التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 53.

(5) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 134.

(6) النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 261. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 233.

السلطة لعدم معرفتهم بمؤهلات من سيحكمهم في المستقبل، وأما في دول التعددية الحزبية، فيختفي هذا الخوف لوجود أكثر من قيادة محددة اتجاهاتهم، ومعروفة مؤهلاتهم لسد أي فراغ حال حدوثه. [1]

4- محاسبة الحكام ومراقبتهم: تعمل الأحزاب عندما تصل إلى الحكم على تنفيذ برنامجها الانتخابي، ويراقبها في ذلك القواعد الشعبية للحزب والرأي العام عموما، وتعمل أحزاب المعارضة على كشف أخطاء الحكم وانحرافاته، [2] فتعدد الأحزاب يعمل على الحد من تسلط الحكومة؛ لأنه ينتج عنه المعارضة المشروعة المنظمة التي تقف في مواجهة انحراف السلطة التنفيذية، وبذلك يتحقق المراد الحقيقي من الفصل بين السلطات، وهو أن السلطة توقف السلطة. [3]

5- ضمان الاستقرار السلمي للسلطة: تعدد الأحزاب وتنافسها على خدمة مصالح البلاد خير وسيلة لانتقال السلطة حسب إرادة الشعب من حزب لآخر بطريقة دستورية، مما يجنب البلاد العنف والقتال للاستحواذ على السلطة. [4]

6- وجود الأحزاب يسمح للمعارضين لسياسة الحكومة بالعمل العلني المشروع للوصول إلى السلطة أو الدفاع عن اتجاهاتهم المختلفة عن الحكومة، بدلًا من العمل السري أو الثورة الهوجاء، ولذلك تكثر الثورات والانقلابات في البلاد ذات الحزب الواحد، المحرومة من تكوين الأحزاب السياسية [5]، من هنا يظهر صحة القول بأن أحزاب المعارضة ليست فقط مشروعة وإنما أيضًا ضرورية. [6]

7- إبعاد البرلمانات عن التأثر بالانفجارات العاطفية الشعبية المؤقتة، وتعليل ذلك أن مناقشات المشروعات تتم في اجتماعات الأحزاب، حيث يتم اتخاذ المواقف بالنسبة لها، ويلتزم بذلك أعضاء الحزب، ولذلك فإن المناقشات التي تجرى في البرلمان تصبح بلا تأثير مهما كانت قوة هذه المناقشات، أي أن النائب، بفضل التنظيم الحزبي محصن ضد المؤثرات العاطفية الوقتية، وبذلك تُخطط سياسة الأمة وتوضع في جو فكري هادئ ومناقشات موضوعية في اجتماعات الأحزاب. [7]

8- تُشكل الأحزاب همزة وصل بين الحاكمين والمحكومين، فالنظام النيابي – وهو الصورة الغالبة للحكم في العالم – يقوم على أساس أن يعهد الشعب إلى نوابٍ يمثلونه، ويتولون الحكم باسمه، وفي غياب النظام الحزبي ينتهي دور الشعب باختيار النواب، ولا يكون له سلطان عليهم إلا عند إعادة انتخابهم، وأما في النظام الحزبي، فيمكن أن يلتقي الناخب بنائبه في ساحة الحزب، ليستمر الحوار بينهما، فيظل الشعب على صلة بحكامه، ويبدي لهم تصوراته واقتراحاته، وهكذا توجد صلة دائمة بين الشعب وحكامه. [8]

---

(1) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 20.

(2) الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 232

(3) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 132.

(4) الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 232-234.

(5) القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 131.

(6) القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 21.

(7) التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 59.

(8) السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص 575. القانون الدستوري، الكتاب الثاني، د. فتحي فكري، ص 20-21.

9- وجود الأحزاب يكفل تحقيق المشروعات العامة، فكثير من المشروعات والأهداف الاجتماعية تحتاج إلى زمن طويل لتنفيذها، وهذا هو أهم أسباب وجود الأحزاب السياسية؛ لأن هذه التنظيمات دائمة [1]، وللأحزاب برامج معلنة وملزمة لها، ولا يهم مَن مِن الأشخاص يتولى الوزارة، فأيًا كان الشخص فهو ملتزم بتنفيذ برنامج الحزب الذي ينتمي إليه. [2]

10- وأخيرًا تساهم الأحزاب في سير العملية الانتخابية، وتعمل على تجميع أصوات الناخبين، من أجل مساهمة أكبر في التصويت وإبداء الرأي. [3]

رابعًا: نظام الحزب الواحد

نظام الحزب الواحد يحتكر العمل السياسي، ليس لتفوقه في الانتخابات أو لتجسيده آمال الأمة وأفكارها، ولكن لأنه لا يسمح بإقامة أحزاب أخرى، ولا يتيح الفرصة للتنافس، وتختلف التبريرات التي تلجأ إليها دول نظام الحزب الواحد باختلاف دور وأيديولوجية الحزب.

- فالحزب الشيوعي يعتبر الحزب تعبيرًا سياسيًا عن طبقة اجتماعية، وبمجرد قيام الثورة وتوحيد المجتمع وإلغاء الطبقات واختفاء الصراعات بين هذه الطبقات، لا تكون هناك ضرورة لوجود أكثر من حزب.

- ويرجع تبني الحزب الفاشستي نظام الحزب الواحد إلى التخلي عن مبدأ حياد الدولة السياسي، فالدولة الليبرالية دولة محايدة تقبل تبادل وجهات النظر المختلفة، وتقبل تبادل السلطة بين أصحاب المذاهب المختلفة، أما الدولة الفاشستية فهي دولة حاملة لِمُثُلٍ عليا ولفكر تدافع عنه ولا تقف موقف الحياد.

- وتتنوع أسباب أو تبريرات تبني دول العالم الثالث لنظام الحزب الواحد، فتستند أحيانًا إلى الرغبة في الحفاظ على الوحدة الوطنية؛ لأن تعدد الأحزاب يهدد بانقسامات قبلية ومحلية، ويرى البعض أن جهود التنمية الاقتصادية يجب تعبئتها جميعًا من أجل مصلحة الدولة، ولا يجب أن تتفرق الجهود في صورة أحزاب، ويرجع البعض تبني نظام الحزب الواحد إلى عدم كفاية وكفاءة النخبة السياسية الإدارية القادرة على تبني وتسيير نظام تعدد الأحزاب بسلام.

ولا نزاع في أن هذا النظام لا يتفق مع الديمقراطية، ولو أخذ بمظاهرها؛ لأن وحدة الحزب معناها وحدة المرشح، وانعدام حرية الناخب في الاختيار. [4]

مزايا وعيوب نظام الحزب الواحد

أولًا: المزايا

1- نظام الحزب الواحد يتلافى جميع العيوب التي نسبت إلى نظام تعدد الأحزاب مثل تشتيت قوى الدولة وتقسيم المجتمع وعدم الاستقرار.

---

[1] السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص 575.

[2] التنظيمات السياسية الشعبية، د. الشافعي أبو راس، ص 58 -59.

[3] القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 134.

[4] راجع فيما سبق النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 240-243

2- تكوين نخب وزعماء سياسيين وإداريين أكفاء مؤهلين لقيادة الدولة، ويقوم الحزب بإعداد هؤلاء النخب عن طريق الإعداد والتثقيف الحزبي الذي يتم بواسطة الهيئات والمنظمات التابعة للحزب، وذلك لأن عامة الناس غير قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم؛ لعدم توفر الكفاءات والمؤهلات اللازمة لذلك.

3- إقامة الروابط بين الحكام والشعب: يتمكن الحكام في نظام الحزب الواحد من معرفة اتجاهات الرأي العام وردود أفعاله تجاه قراراتهم وسياستهم عن طريق آلاف الخلايا والأقسام المنتشرة له في البلاد والمتغلغلة بين صفوف الشعب على اختلاف طبقاتهم، التي يمكن أن تقوم بتوصيل المعلومات من الشعب إلى الحكام وبالعكس، فتستلم المعلومات عن اتجاهات الرأي العام إزاء سياسة الحكومة وتسلمها للقادة والحكام، وتستلم آراء الحكام وتبريراتهم للسياسات المختلفة، وتقوم ببثها بين أفراد الشعب.

ثانيًا: العيوب

1- نظام الحزب الواحد لا يخلق نخبة ممتازة قادرة على الحكم والقيادة، ولكن يخلق طبقة من الفاسدين المستفيدين من النظام الذين ترتبط مصالحهم وامتيازاتهم باستمرار النظام، ومقياس الانتماء للنظام والاستمرار فيه هو الإخلاص لقيادة الحزب وزعمائه وليس الإخلاص للوطن والعمل على تحقيق الصالح العام.

2- الحزب الواحد قد يكون وسيلة لبث أوامر الحكومة بين أفراد الشعب وعمل الدعاية لها والدفاع عنها، ولكنه لا يعمل على توصيل رأي الشعب إلى الحكام؛ لأن تطلع أعضاء الحزب إلى زعمائهم وقادتهم الذي يصل إلى حد العبادة بدافع الوصول إلى مختلف المناصب والفوائد يحملهم على تشويه الحقائق.

3- وظيفة الحزب تتعدى الدعاية للحزب بين أفراد الشعب إلى رقابة الأعضاء الحزبيين، بل ورقابة جميع أفراد الشعب. (1)

(1) الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 236-239.

المبحث الثاني: التعددية السياسية من خلال الفقه الإسلامي

تمهيد:

اختلف الفكر السياسي الإسلامي في مدى شرعية التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، وهذا الاختلاف يمكن بلورته في اتجاهين رئيسيين: الاتجاه الأول: المعارض لإنشاء الأحزاب السياسية، والاتجاه الثاني: المؤيد لها.

المطلب الأول: مذهب القائلين بتحريم التعددية السياسية

يرى أصحاب هذا المذهب أن التعددية الحزبية ليست شرعية في الإسلام، ولكن أصحاب هذا المذهب لا تقتصر أدلتهم على ما سبق ذكره من عيوب التعددية السياسية، ولكنهم يصبغون رفضهم للتعددية السياسية بصبغة دينية، حيث يرون أنه قد وردت الكثير من الآيات والأحاديث التي تنهى عنها، وإليك أهم ما استدلوا به على ما ذهبوا إليه بإيجاز:

الفرع الأول: أهم ما استدل به القائلون بتحريم التعددية السياسية

أولًا: الأحزاب فكرة مستحدثة تؤدي إلى الفرقة والخلاف وتتعارض مع صريح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

– الأحزاب فكرة مستحدثة تؤدي إلى الفرقة

التعددية الحزبية بصورتها المعهودة في زماننا من ناحية تعتبر من البدع المحدثات التي لم يكن يعرفها سلف الأمة من قبل، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار [(1)].

وقد روت عائشة أن رسول الله ﷺ قال: " مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ. " [(2)].

وهي أثر من آثار الاستعمار، أحدثها المستعمرون ليفرقوا بين أبناء الأمة الواحدة ويجعلونهم شيعًا وأحزابًا [(3)].

ولو كان تشكيل الأحزاب السياسية وتعددها جائزًا في الدولة الإسلامية لكان الرسول ﷺ قد بينه لأمته بنص صريح، أو فعل، أو إقرار لا يحتمل الصرف أو التأويل، ولما ترك الأمر مبهمًا [(4)].

والأحزاب بما يترتب عليها من برامج متباينة، وطموحات ظاهرة في السلطة، قد تعمل على أن تفرق كلمة المسلمين ووحدتهم، وتتعدد ولاءاتهم، مما ينشر الفرقة والتباغض والتحاسد والتقاطع والتدابر فيما بينهم، ويكون سببًا للهزائم التي تحل بهم. [(5)]

[(1)]حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص149.

[(2)]صحيح مسلم 1343/3، ح1718، والمراد بأمرنا أي ديننا وشرعنا الذي نحن عليه. والمراد ب " رد " أي مردود لا يقبل منه. شرح النووي على مسلم، 16/12. جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص:59.

[(3)] الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د. سعيد عبد العظيم ص 126، ط/ دار الإيمان الإسكندرية، الخامسة.

[(4)]حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص165.

[(5)] في هذا الاتجاه: حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب السياسية، الشيخ بكر أبو زيد، ص 111-112، ط/دار الحرمين، الأولى، 1426هـ. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي ص 58. حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص141.

والتحزب يتعارض مع صريح الآيات القرآنية

قال تعالى:﴿ مُنِيبِينَ إِلَيۡهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ٣٢ ﴾ [الرُّومِ].

وقال سبحانه:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ١٥٩ ﴾[الأَنعَامِ].

وجه الدلالة:

هاتان الآيتان صريحتان في النهي عن الفرقة؛ لأنها ليست من صفات المؤمنين، بل هي من صفات المشركين، ولقد سوت هاتان الآيتان بين تفرق المسلمين إلى شيع وبين الشرك بالله، وهي خطيئة لا تغتفر[(1)]، ومعنى كانوا شيعًا، أي كانوا جماعات بعضهم قد فارق بعضًا، ليسوا على تآلف ولا تعاضد ولا تناصر، بل على ضد ذلك، فإن الإسلام واحد وأمره واحد، فاقتضى أن يكون حكمه على الائتلاف التام لا على الاختلاف، وهذه الفرقة مشعرة بتفرق القلوب المشعب بالعداوة والبغضاء. [(2)]

ومما يؤكد ذلك أنه لم تُذكر كلمة " الأحزاب " بصيغة الجمع والتعدد في القرآن إلا على وجه الذم والإنكار [(3)]، ولو كان الإسلام يقبل بفكرة التعددية الحزبية، وأنه يمكن أن تكون جميع هذه الأحزاب على حق، لجاءت آية ولو مرة واحدة تشير إلى أن أحزاب الله هم المفلحون [(4)].

وكذلك التحزب يتعارض مع الأحاديث النبوية

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال ﷺ: " إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد ﷺعلى ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار "[(5)]

وعن ابن عباس رضي الله عنهماقال ﷺ: ". . مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ[(6)]".

---

(1) الأحزاب السياسية في الإسلام، الشيخ صفي الدين المباركفوري ص 35.

(2) الاعتصام للشاطبي عند بيانه لحقيقة افتراق الأمة المذموم 191/2، وقد استدل بكلامه الشيخ بكر أبو زيد في حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، الشيخ بكر أبو زيد، ص 98-99.

(3) الأحزاب السياسية في الإسلام للشيخ صفي الدين المباركفوري ص 28.

(4)حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص166.

(5)سنن الترمذي 466/4، ح2167، قال الشيخ الألباني: صحيح دون ومن شذ.

(6)صحيح البخاري 2588/6، ح 6646. صحيح مسلم 1477/3، ح1849.

وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ﷛قال ﷺ: " إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ افْتَرَقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَأَنْتُمْ تَفْتَرِقُونَ عَلَى مِثْلِهَا كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا فِرْقَةً. "[1]

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة: أنها أمر صريح من الرسول ﷺ بلزوم الجماعة، ونهي عن الفرقة والاختلاف، مما يدل على عدم جواز التعددية الحزبية. [2]

ثانيًا: معقد الولاء والبراء هو الإسلام وليس الحزب أو الجماعة

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ٥٥﴾[المائدة].،وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷛قال ﷺ: " مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَفَمَاتَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عُمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً فَقُتِلَ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ. . "[3]

وعن النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ [4]﷛، قال ﷺ: " مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى " [5]

مقتضى النصوص السابقة أن الولاء والبراء لا يجوز أن يعقد على ما دون الكتاب والسنة لما يؤدي إليه ذلك من تشرزم وتشقق الأمة، والحزب إما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء، أو يجعل أمرا آخر غيره، فإن جعل الإسلام هو الأساس، فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، وإن جعل أساسها أمرا أخر غير الإسلام، فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية مثل: العنصر والقبيلة واللغة والوطن وغيرها. [6]

---

[1] مسند أحمد 120/3، ح12229. حديث صحيح بشواهده. وعند ابن ماجه 1322/2، ح 3993، وصححه الألباني. وبألفاظ أخرى عند سنن أبي داود 198/4، ح4597 وصححه الشيخ الألباني. المستدرك للحاكم 47/1، ح 10.

[2] حكم الانتماء للشيخ بكر أبو زيد ص97-98. الأحزاب السياسية في الإسلام الشيخ صفي الدين المباركفوري ص39 وما بعدها

[3]صحيح مسلم 1476/3، ح1848.

[4] له ولأبيه صحبة، كان أول مولود في الإسلام من الأنصار بعد الهجرة بأربعة عشر شهرا. الإصابة 6/ 440.

[5] صحيح مسلم 1999/4، ح2585.

[6] الأحزاب السياسية في الإسلام الشيخ صفي الدين ص 46. أيضا في هذا الاتجاه نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي ص243.

فإذا كانت الدولة الإسلامية تتخذ مجلسًا للشورى من علماء الأمة المخلصين الذين يحرصون على مصلحة الأمة، ويدافعون عن حقوقها، ويراقبون السلطة العامة، فما الداعي إلى إنشاء الأحزاب السياسية التي تعمل على تمزيق وحدة الأمة؟ (1)

ثالثًا: النظام الإسلامي لا يستقيم في مجتمع حزبي

الأحزاب السياسية قوى سياسية معارضة للسلطة تتبنى قضايا طبقة أو جماعة من الناس تجمعهم وحدة الهدف والمصلحة القائمة على اعتناق فكر محدد، وقد يقوم الصراع السياسي بين الأحزاب على خلاف جوهري يمس أصل النظام، وما يقوم عليه من مبادئ يتخذها أسسًا للحكم، بينما الشورى في الإسلام تكشف عن الرأي والرأي المعارض،ولا تجد مجالًا لها للاختلاف حول أصل النظام الإسلامي وجوهر بنائه، أو للاختلاف حول أصل وحدة المسلمين واتحاد أهدافهم ومصالحهم، وأمام وحدة عقيدة المسلمين وشريعتهم لا تجد للمعارضة في الإسلام أيضا مجالًا للاستقطاب والتحزب، ولذلك فإن المسلم لا يعرف حزبًا ينتمي إليه غير حزب الله تعالى، وكلمة الحق في الإسلام يمكن أن يقرع بها أي مؤمن أنف الحاكم دون وسيط أو نائب، وعلى الحاكم أن يخضع للحق، وأن يخضع له كل فرد من الرعية، بينما وجِدت الأحزاب في النظم غير الإسلامية نتيجة للفرقة والانقسامات الطبقية المعترف بها عندهم، فتتصارع الأحزاب مع السلطة لتفوز بمقعدها حتى تقوم بتنفيذ مصالح القوى المنتمية إليها دون مصالح كل القوى،. (2)

رابعًا: التشهير بالحاكم ونشر عيوبه وزلاته على الملأ

تهتم الأحزاب بإظهار عيوب الحاكم وزلاته للناس بطريقة فيها الكثير من الرياء للناس؛ ليظهروا أمام الجماهير بمظهر الأمين على مصالحهم، فيحدثوا بذلك فجوة بين الحاكم والشعب، مما قد يترتب عليه زعزعة أركان الحكم (3).

وقد روي ابن عباس رضى الله عنهما، قال ﷺ: " مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً. " (4).

---

(1) المعارضة السياسية وضوابطها في الشريعة الإسلامية، علاء الدين محمد مصلح، ص: 81، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، 1423هـ، وهذا رأي المشرف على الرسالة د. جمال الكيلاني.

(2) الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي، د. صبحي عبده، ص 135 -142.

(3) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص143.

(4) سبق تخريجه.

فضلًا عن أننا إذا افترضنا أنها تقوم بذلك على سبيل النصح والإرشاد للحاكم، فإنه لا يجوز توجيه ذلك للحاكم علانية؛ لأن ذلك أقرب إلى الإخلاص والبعد عن الرياء من جهة الناصح، وكذلك هو أدعى للقبول من جهة المنصوح، وبخاصة إذا كان من ذوي الجاه والسلطان [1].

فعن عياض بن غنم [2]، قال ﷺ: " مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِسُلْطَانٍ بِأَمْرٍ فَلَا يُبْدِ لَهُ عَلَانِيَةً وَلَكِنْ لِيَأْخُذْ بِيَدِهِ فَيَخْلُوَ بِهِ فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ فَذَاكَ وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ لَهُ. " [3]

خامسًا: فكرة تداول السلطة فكرة مرفوضة لأكثر من وجه

الغاية الرئيسية من وجود الأحزاب هو تداول السلطة بالطرق السلمية، وهي فكرة مرفوضة لأكثر من وجه، منها:

أن الحاكم المسلم لا يُعزل إلا لداعي شرعي يستدعي العزل، وأهواء الأحزاب ورغباتها في حب التسلط والاستعلاء على الحكم لا تُعد من المبررات الشرعية التي بموجبها يُعزل الحاكم المسلم، وهو يحكم مدة حياته ما دام قائمًا بشؤون الحكم محسنا في ذلك[4]، لاسيما وقد وردت الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تشير إلى وجوب طاعة الأمير، وتحمل نهيا صريحًا عن منافسة الحكام على السلطة. [5]

أن فكرة تداول السلطة فكرة محدثة ليس لها سلف في تاريخنا، وهي من صنيعة الجاهلية المعاصرة التي أُمرنا بمفاصلتها والتمايز عنها، عدم التشبه بشيء من راياتها ومبادئها. [6]

أنها فكرة تؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ لأن التغيير السياسي المستمر يحدث فجوات قد تؤثر على أمن وسلامة وازدهار المجتمع.

أنها فرصة سانحة للأحزاب البدعية المنحرفة والتي تتسمى بأسماء إسلامية وتتبنى اجتهادات وآراءً شاذة وضعيفة بعيدة عن هدي السلف في أن تصل إلى الحكم. [7]

وتداول السلطة ينطبق عليها حديث الرسول ﷺ " مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ. " [8].

---

[1] حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص146.

[2] عياض بن غنم بن زهير بن أبي شداد الفهري، هاجر الهجرة الثانية إلى أرض الحبشة في رواية بن إسحاق وشهد بدرا وأحدا والخندق والمشاهد مات بالمدينة سنة عشرين وليس له عقب. الإصابة في تمييز الصحابة 4/ 757.

[3] مسند أحمد 403/3، ح15369، ط/ مؤسسة قرطبة، القاهرة، وعلق عليه شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره دون قوله: من أراد أن ينصح لسلطان بأمر. . . فحسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف لانقطاعه، شريح بن عبيد الحضرمي لم يذكروا له سماعا من عياض ولا من هشام. المستدرك، 329/3، ح5269. سنن البيهقي الكبرى، 164/8، ح16437.

[4] الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د. سعيد عبد العظيم ص 97، ط، دار الإيمان الإسكندرية.

[5] الأحزاب السياسية في الإسلام، الشيخ صفي الدين المباركفوري، ص 49 وما بعدها

[6] حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص 151-153.

[7] حكم الانتماء إلى الفرق والجماعات والأحزاب السياسية، الشيخ بكر أبو زيد، ص 107، ط/دار الحرمين.

[8] صحيح مسلم 1480/3، ح1852.

فهذه الأحزاب بطلبها للسلطة تريد أن تفرق كلمة المسلمين وجماعتهم، بعد أن اجتمعت على الإمام أو الحاكم، وبناء على ذلك فهي إن لم يندفع شرها إلا بالقتل أو القتال، قوتلت ولا كرامة. [1]

النهي عن التنافس في طلب الإمارة

الأصل في طلب الولاية أنه مكروه؛ لنهي الرسول ﷺ عن ذلك، ونظام تعدد الأحزاب قائم على التنافس من أجل الإمارة والوصول إلى الحكم. [2]

فعَنْ أَبِي مُوسَى ﷺقَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ قَوْمِي فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ أَمِّرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَهُ فَقَالَ إِنَّا لَا نُوَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ. "[3]

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ ﷺ قَالَ: " إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَنِعْمَ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتْ الْفَاطِمَةُ. [4]"

وعن عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ: قَالَ ﷺ: " يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا. "[5]

والحكمة في أنه لا يولى من سأل الولاية أنه يوكل إليها، أي يوكل إلى نفسه [6]، ولا تكون معه إعانة. . ومن وكل إلى نفسه هلك [7]. وإذا لم تكن معه إعانة لم يكن كفئًا، ولا يولى غير الكفء؛ ولأن فيه تهمة للطالب والحريص. [8] فضلًا عن أن الولاية تفيد قوة بعد ضعف وقدرة بعد عجز تتخذها النفس المجبولة على الشر وسيلة إلى الانتقام من العدو والنظر للصديق، وتتبع الأغراض الفاسدة ولا يوثق بحسن عاقبتها، ولا سلامة مجاورتها فالأولى أن لا تطلب ما أمكن. [9]

---

[1] في هذا المعنى حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص148.

[2] الأحزاب السياسية في الإسلام الشيخ صفي الدين المباركفوري ص 50-60. حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص141.

[3]صحيح البخاري 2614/6، ح6730.

[4]صـــحيح البخاري، 2613/6، ح6729. والمراد ب " فنعم المرضـــعة ": أول الإمارة لأن معها المال والجاه واللذات الحسـية والوهمية، والمراد ب "بئسـت الفاطمة " آخرها لأن معه القتل والعزل والمطالبة بالتبعات يوم القيامة. فتح الباري لابن حجر، 13/ 126.

[5]صحيح البخاري 2613/6، ح6727. صحيح مسلم 1456/3، ح1652.

[6] عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 228/23، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[7] فتح الباري لابن حجر، 124/13.

[8] شرح النووي على مسلم 207/12، ط/ دار إحياء التراث العربي.

[9]سبل السلام 117/4، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

وعَنْ أَبِي أُمَامَةَ ﷺ[1]عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: " مَا مِنْ رَجُلٍ يَلِي أَمْرَ عَشَرَةٍ فَمَا فَوْقَ ذَلِكَ إِلَّا أَتَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَغْلُولًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدُهُ إِلَى عُنُقِهِ فَكَّهُ بِرُّهُ أَوْ أَوْبَقَهُ إِثْمُهُ أَوَّلُهَا مَلَامَةٌ وَأَوْسَطُهَا نَدَامَةٌ وَآخِرُهَا خِزْيٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ". [2]

وعن عَوْفُ بْنُ مَالِكٍ الأَشْجَعِيُّ ﷺ[3]، قَالَ: قَالَ ﷺ:. . وَلاَ تَسْأَلُوا النَّاسَ شَيْئًا. قال عوف: " فَلَقَدْ رَأَيْتُ بَعْضَ أُولَئِكَ النَّفَرِ يَسْقُطُ سَوْطُ أَحَدِهِمْ، فَمَا يَسْأَلُ أَحَدًا يُنَاوِلُهُ إِيَّاهُ. " [4]

وعن ثَوْبَانَ مولى رسول الله ﷺقال: قال: " قال رسول اللَّهِ ﷺ من يَكْفُلُ لي أَنْ لَا يَسْأَلَ الناس شيئا وَأَتَكَفَّلُ له بِالْجَنَّةِ. "[5]

والواقع أن مسألة الناس والتزلف إليهم وكسب ودهم، أمر أساسي في عمل الأحزاب، لكي يمنحوهم أصواتهم في الانتخابات. [6]

النهي عن تزكية النفس والطعن في الآخرين

قال تعالى: { أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا} [النساء: 49]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ٣٢ ﴾[النَّجْم].وعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو، قال ﷺ: " لَيْسَ المؤْمِنُ بِالطَّعَّانِ وَلَا اللَّعَّانِ وَلَا الفَاحِشِ وَلَا البَذِيءِ" [7]

يترتب عادة على طلب الإمارة والرياسة والحكم سواء كان ذلك من الأفراد أو الأحزاب أو غير ذلك من أن تُستخدم وسائل وطرق لا يرضى عنها الله تعالى، كتزكية النفس على الله تعالى وعلى عباده، والطعن والانتقاص لقدر الآخرين، والتنابز بالألقاب، وأن يتجسس بعضهم على بعض ويتتبعوا عوراتهم، غير ذلك من الأخلاق المذمومة. [8]

---

[1] صدى بالتصغير بن عجلان بن الحارث، الباهلي أبو أمامة مشهور بكنيته روى عن النبي ﷺ وعن عمر وعثمان وعلي وغيرهم، رضي الله عنهم جميعا . الإصابة 420/3.

[2]مسند أحمد 267/5، ح22354، قال الشيخ الأرنؤوط في تعليقه على المسند: صحيح لغيره. وقال السيوطي: حسن، انظر التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، 2/ 700، ط/ مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الثالثة، 1408هـ.

[3]عوف بن مالك الاشجعي الغطفاني من نبلاء الصحابة، شهد الفتح وكانت معه راية أشجع، وشهد غزوة مؤتة، تُوفي سنة 73 هـ. . الإصابة 742/4. سير أعلام النبلاء 487/2.

[4]صحيح مسلم 721/2، ح1043.

[5] سنن أبي داود 121/2، ح1643. صححه الألباني. المستدرك على الصحيحين 571/1، ح 1500.-

[6]حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص142-143.

[7] سنن الترمذي 350/4، ح 1977 وقال الشيخ الألباني صحيح. أيضا صحيح ابن حبان 421/1، ح 192.

[8] الأحزاب السياسية في الإسلام الشيخ صفي الدين المباركفوري ص 50-60. حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص140.

الفرع الثاني: مناقشة أدلة الاتجاه المعارض لإنشاء الأحزاب السياسية

الذي أراه أن كثيرًا من المفاسد السابقة يكون لها وجه لو تصورنا أنها مفاسد ملازمة للتعددية السياسية، لا تنفك عنه ولا يتصور تجرده منها، ولكن الواقع أن الارتباط بينها وبين العمل السياسي ليس حتميًا، وأغلبها يمكن الاجتهاد في دفعها أو تقليلها وحصرها في أضيق نطاق ممكن، ويمكن مناقشة الأدلة السابقة على النحو التالي:

أولًا: الأدلة من الكتاب والسنة التي تنهي عن التفرق تُحمل على التفرق في الأصول الكلية وليس المسائل الاجتهادية

تمهيد: مصطلح الحزب محكوم بمضمونه وليس مرفوضًا دائمًا

الحزب يعني الطائفة أو الجماعة من الناس. . . وحزب الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه [1]، فإذا أضيف الحزب لشخص ما أو لجهة ما فهذا يعني الطائفة التي تحمل آراء ذلك الشخص أو أفكار تلك الجهة.

والحزب كلمة لا تحمل معنى الحسن أو القبح في ذاتها، ولكنها تتشكل بما أضيفت إليه. [2]

وإليك عددًا من الأدلة على ذلك:

ورد لفظ الحزب في القرآن ليعبر أحيانًا عن أنصار الله وجنده الذين يمتثلون أوامره، ويقاتلون أعداءه، قال تعالى:

﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ ٥٦﴾ [المائدة].،
وقال ﷻ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٢٢﴾ [المُجَادلَةِ].

وورد أحيانًا ليعبر عن أعوان الشيطان الذين باعوا الجنة بالنار والهدى بالضلال، قال تعالى: ﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمۡ ذِكۡرَ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱلشَّيۡطَٰنِ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ١٩﴾ [المُجَادلَةِ]. وكذلك ورد مصطلح الحزب في بعض الأحاديث النبوية ولم يكن معبرًا عن الجماعة المنبوذة المدانة، وإنما معبرًا عن المؤمنين الذين يقودهم الرسول ﷺ[3]، فعلى سبيل المثال:

عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قْدَمُ عَلَيْكُمْ أَقْوَامٌ هُمْ أَرَقُّ مِنْكُمْ قُلُوبًا "، قَالَ: فَقَدِمَ الْأَشْعَرِيُّونَ فِيهِمْ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ، فَلَمَّا دَنَوْا مِنَ الْمَدِينَةِ كَانُوا يَرْتَجِزُونَ: غَدًا نَلْقَى الْأَحِبَّهْ مُحَمَّدًا وَحِزْبَهْ. " [4]

وعن عمار بن ياسر ﷺ أنه قال يوم صفين:" ...الْيَوْمَ أَلْقَى الْأَحِبَّةَ مُحَمَّدًا وَحِزْبَهُ."[5]

---

[1] لسان العرب 308/1، ط/ دار صادر، بيروت. تاج العروس 263/2، ط/ دار الهداية.

[2] حرية الرأي في الفقه السياسي الإسلامي ص 6، الدليل الإلكتروني للقانون العربي، www. arablawinfo. com

[3] الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، ص: 111، ط/ عالم المعرفة، سلسة ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة، الكويت.

[4] مسند أحمد بن حنبل 105/3، ح12045، قال الشيخ الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

[5] المستدرك 445/3، ح5687. المعجم الأوسط 301/6، ح 6471.

وكذلك يُطلق مصطلح الحزب على التجمعات المتميزة عن بعضها، ويرتبط أفراد كل منها بروابط ومصالح معينة، وقد يتنافسون لتحقيق هدف معين، فعلى سبيل المثال:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ نِسَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كُنَّ حِزْبَيْنِ، فَحِزْبٌ فِيهِ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ وَصَفِيَّةُ وَسَوْدَةُ، وَالْحِزْبُ الْآخَرُ أُمُّ سَلَمَةَ وَسَائِرُ نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ قَدْ عَلِمُوا حُبَّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَائِشَةَ فَإِذَا كَانَتْ عِنْدَ أَحَدِهِمْ هَدِيَّةٌ يُرِيدُ أَنْ يُهْدِيَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَخَّرَهَا حَتَّى إِذَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ، بَعَثَ صَاحِبُ الْهَدِيَّةِ بِهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ، فَكَلَّمَ حِزْبُ أُمِّ سَلَمَةَ فَقُلْنَ لَهَا كَلِّمِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُكَلِّمُ النَّاسَ فَيَقُولُ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُهْدِيَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَدِيَّةً، فَلْيُهْدِهِ إِلَيْهِ حَيْثُ كَانَ مِنْ بُيُوتِ نِسَائِهِ. . "[1]

ولأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإن الحزب بالمفهوم الإسلامي المعاصر الذي نؤيده هو مجرد مجموعة متآلفة من الناس يجمع بينها وحدة الاتجاه السياسي ومجموعة من الاجتهادات الشرعية المقبولة داخل الإطار الإسلامي، وغايتها النهوض بالأمة من خلال هذه الاجتهادات والسعي للوصول إلى الحكم لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ، وذلك انطلاقًا من قواعد تحكم المنافسة الحزبية تكون موضع قبول والتزام من الكافة، وذلك بخلاف الأحزاب بمفهومها القديم التي وصفت بأنها تكتلات عشائرية أو قبلية أو قومية اجتمعت على أواصر جاهلية، لحرب الله ﷻورسوله ﷺ. [2]

الفرق بين الاختلاف المشروع والاختلاف أو التفرق الممنوع

ليس كل الاختلاف مذمومًا، فهناك اختلاف مشروع، وهناك اختلاف أو تفرق ممنوع.

قال تعالى﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۢ بَعِيدٖ ١٧٦﴾[البَقَرَةِ].

وقال تعالى:﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٥ ﴾[آلِ عِمۡرَانَ].

فالتفرق الممنوع ينصب على التفرق في الأصول الكلية التي خالفت فيه الفرق الضالة جماعة المسلمين، وما يترتب على هذا الاختلاف من تهارج وتدابر وفساد ذات البين [3]، أو يكون نتيجة لإتباع الهوى والحرص على الزعامة أو الصدارة، أو التعصب للأشخاص أو المذاهب أو الجماعات، أو نتيجة الجهل والأخذ بالآراء الشاذة المخالفة لأصول الشريعة وقواعدها. [4]

---

[1] صحيح البخاري 911/2، ح2442.

[2]في هذا الاتجاه: التعددية السياسية في الإسلام د. صلاح الصاوي، ص49-50. أيضا ص53. أيضا: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 230-231، ط/ مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، 1414هـ.

[3]التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص 50، ط/ دار الإعلام الدولي.

[4] في هذا المعنى الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د. يوسف القرضاوي، ص 5، ط/دار الشروق، الأولى، فقه الاختلاف، مجدي قاسم، ص15-16، ط/ دار الإيمان، الإسكندرية، الأولى، 1421هـ.

وأما الاختلاف المشروع هو الاختلاف في الأمور الاجتهادية وفي السياسات وترتيب الأهداف والآراء والمناهج في حدود محكمات الشريعة الإسلامية.

والتعددية السياسية من باب الاجتهاد المشروع و ليست من باب التفرق في الدين، وإذا كان التفرق في الدين مذمومًا لوحدة الدين وثبات عقائده واكتمالها، ولحرمة القول فيه بالرأي وإخضاعه للتطور والاجتهاد، فإن شؤون سياسة الأمة وعمران المجتمعات لا تستقيم عادة بالفردية في الفكر وفي الاجتهاد وفي القرار[(1)]

قال الشاطبي: " الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالًا للظنون، وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف. . " [(2)]

وقال ابن تيمية: " مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء لم ينكر عليه ولم يهجر، ومن عمل بأحد القولين، لم ينكر عليه، وإذا كان في المسألة قولان: فإن كان الإنسان يظهر له رجحان أحد القولين عمل به، وإلا قلد بعض العلماء الذين يعتمد عليهم في بيان أرجح القولين. . . "[(3)]

قال الماوردي: " وأما ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته، فلا مدخل له (والي الحسبة) في إنكاره، إلا أن يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محظور متفق عليه". [(4)]

والواقع أن تعدد الأحزاب في مجال السياسة خلاف مشروع كالخلاف المشروع في تعدد المذاهب في مجال الفقه

– من المعروف أن كل مذهب فقهي له أصوله الخاصة التي قام عليها الاستنباط وفهم الشريعة، وله قواعده الضابطة لفروعه، وأتباع كل مذهب يؤمنون بأنه أقرب للصواب من غيره، وإن كان ذلك لا يعني بطلان بقية المذاهب، وكذلك كل حزب سياسي له أصوله ومناهجه المستمدة من الشريعة، وأتباع كل حزب يرى أن منهج حزبه هو الأولى بالإتباع والأكثر فائدة للمسلمين [(5)].

– وكما تميزت المذاهب الفقهية بوحدة الأصول وحصر الاختلاف في دائرة الفروع والمسائل الاجتهادية، مع بقاء الألفة وأخوة الدين فيما بينهم، فنتج عن هذا التعدد في المذاهب تراث فقهي واسع، ورحمة وتوسعة على الأمة، فإذا ضاق بها مذهب من المذاهب في أمر من الأمور، تلمست السعة واليسر في مذهب آخر وفق ما تقتضيه الأدلة الشرعية، فإن الأحزاب في مجال السياسة ينبغي كذلك أن تجتمع على أصول أهل السنة والجماعة وأن ينحصر الخلاف في دائرة الفروع والمسائل الاجتهادية، وأن يكون بينهم مثل ما كان بين أئمة المذاهب من الود والتراحم، وثناء بعضهم على بعض، واقتداء بعضهم ببعض، ونهيهم أتباعهم عن التعصب لهم بغير الحق، وأن كل الناس يؤخذ من قوله ويرد إلا المعصوم ﷺ، فينتج عن هذا التعدد برامج

---

(1) الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة ص 98.

(2) الاعتصام للشاطبي 168/2.

(3) مجموع الفتاوى 20/ 207.

(4) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص284، ط/ دار الكتب العلمية

(5) في هذا المعنى: فتاوى معاصرة، الشيخ القرضاوي، 2/ 624.

واجتهادات وتجارب عملية مختلفة، ويأخذ الناس منها ما يرونه أكثر فائدةً وصلاحًا للتطبيق في زمانهم وظروفهم، بدلًا من أن يقتصر التطبيق على برنامج وتجربة واحدة. [1]

– والخلاصة أنه ليس صحيحًا أن كل خلاف يؤدي إلى تمزق وفوضى بدلًا من الاستقرار، فكثيرًا ما كانت الخلافات أسبابًا في الوصول إلى الحقيقة وكشف الأخطاء وعاملًا من عوامل البناء.

ثانيًا: وجود العلماء المخلصين أو مجلس الشورى لا يحل محل الأحزاب

افتراض أنه يمكن مراقبة السلطة الحاكمة أو المعارضة أو إبداء الرأي في صورة فردية من خلال علماء الأمة المخلصين أو أفراد من مجلس الشورى الإسلامي، وبذلك لا يوجد داعي لإنشاء الأحزاب، هو افتراض خاطئ؛ لأن الحزب المنظم أكثر هيبة لدى الحاكم من الأفراد، وهو وحده يحقق شيئا من توازن القوي بين السلطة الحاكمة والمحكومين، وبذلك يكون أقدر على مراقبة السلطة الحاكمة ومحاسبتها، وأقدر على إيقاف الظلم، وكذلك أقدر — من خلال مراجعه ولجانه العلمية والفنية – على دراسة المشاكل المعقدة وإبداء الرأي فيها، حتى أنه يوجد في بعض الدول ما يُسمى بحكومة الظل، بحيث يكون كل وزير في الحكم له وزير ظل يراقب أعماله، ويكشف أخطاءه أولًا بأول. [2]

والواقع أنه لا توجد معارضة فردية صادقة وجادة، لا تعمل على تنظيم عملها وإقناع الآخرين بوجهة نظرها، لتكون أفعل وأقدر في النهي عن المنكر وتطهير المجتمع من آثاره، وهو ما يعني أنها تتحول إلى معارضة جماعية منظمة، " فبغير التنظيمات والمنظمات والجمعيات والجماعات — إن في البحث والدرس. . أو في الدعوة والفكر. . أو في السياسة والتنفيذ — لن تكون هناك فعالية حقيقية في القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [3]".

ثالثًا: الولاء الحزبي لا يتعارض مع كون معقد الولاء والبراء عند الجميع الإسلام؛ لأن الخلاف في الرأي لا يقطع الأخوة الإيمانية

تقع دائرة الخلاف الحزبي أساسًا —كما سبق – في المجالات الاجتهادية، ولا تثريب على المخالف في هذه المجالات، وقد وقع مثلها بين أصحاب الرسول ﷺ، ومن جاء بعدهم من السلف، ولم يقدح ذلك في موالاة ومحبة بعضهم لبعض، وسعي البعض لوضع اجتهادهم في موضع التنفيذ ابتغاء مصلحة الأمة لا يقطع كذلك الموالاة بينهم وبين الآخرين، لاسيما

---

[1] في هذا المعنى مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، د. صلاح الصاوي، ص: 221، وما بعدها، ط/ الآفاق الدولية للإعلام.

[2] الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 268.

[3] هل الإسلام هو الحل، د. محمد عمارة، ص: 93، ط/ دار الشروق، 1998م.

وأنه من المقرر أن يكون هذا التعدد في إطار التقيد بسيادة الشريعة والالتزام بالأصول والقواعد الكلية، ولا يجوز أن يتحزب أحد على ما يخالف الأصول والقواعد الإسلامية الكلية. [1]

رابعًا: ظاهر الأحاديث السابقة يقتضي كراهية سؤال الإمارة مطلقا، ولكن الصحيح التفصيل

فمن كان متعينًا للولاية وجب عليه قبولها إن عرضت عليه، وطلبها إن لم تعرض؛ لأنه فرض كفاية لا يتأدى إلا به فيتعين عليه القيام به، وكذلك يجب عليه قبول الإمارة إن عرضت عليه، وطلبها إن لم تعرض إذا لم يتعين للولاية، ولكنه كان أفضل من غيره، وذلك إذا منعنا ولاية المفضول مع وجد الأفضل، وإن كان غيره أفضل منه ولم نمنع تولية المفضول مع وجود الفاضل، فهنا يكره له أن يدخل في الولاية وأن يسألها، وحرم بعضهم الطلب وكره للإمام أن يوليه. [2]

فالحرص الذي اتهم النبي ﷺ صاحبه ولم يوله، هو أن يطلب من الإمارة ما هو قائم لغيره متواطئًا عليه، فهذا لا يجب أن يعان عليه ويتهم طالبه، وأما إن حرص على القيام بأمر ضائع من أمور المسلمين أو حرص على سد خلة فيهم، وإن كان له أمثال في الوقت والعصر لم يتحركوا لهذا، فلا بأس أن يحرص على القيام بالأمر الضائع ولا يتهم هذا إن شاء الله. [3]

ومما يؤيد هذا أن الرسول ﷺ قبل أن يؤمر من سأله الإمارة إذا كان يترتب على توليته مصلحة ظاهرة وعامة [4]، فقد كان الصحابي الجليل زياد بن الحارث الصُدائي[5] مطاعًا في قومه، وعندما بلغه أن الرسول ﷺ يريد أن يرسل جيشًا إلى قومه قال له: " يَا رَسُولَ اللهِ رُدَّ الْجَيْشَ، فَأَنَا لَكَ بِإِسْلَامِهِمْ وطَاعَتِهِمْ، قَالَ: "افْعَلْ" فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ، فَأَتَى وَفْدٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ ﷺبِإِسْلَامِهِمْ وطَاعَتِهِمْ[6]. وفي إحدى الروايات أنه قال: " وَكُنْتُ سَأَلْتُهُ قَبْلُ أَنْ يُؤَمِّرَنِي عَلَى قَوْمِي، وَيَكْتُبَ لِي بِذَلِكَ كِتَابًا، فَفَعَلَ. . " [7]، وفي فقه هذه القصة يقول ابن القيم: " جواز تأمير الإمام وتوليته لمن سأله ذلك إذا رآه كفئًا، ولا يكون سؤاله مانعًا من توليته ولا يناقض هذا قوله في الحديث الآخر: [إنا لن نولي على عملنا من أراده] فإن الصدائي إنما سأله أن يؤمره على قومه خاصة، وكان مطاعًا فيهم محببًا إليهم، وكان مقصوده إصلاحهم ودعاءهم إلى الإسلام، فرأى النبيﷺأن مصلحة قومه في توليته فأجابه إليها، ورأى أن ذلك السائل (في الحديث الأخر) إنما سأله الولاية لحظ نفسه ومصلحته هو فمنعه منها، فولى للمصلحة، ومنع للمصلحة، فكانت توليته لله ومنعه لله. "[8]

---

[1] في هذا المعنى التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص53-54.

[2] إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، 141/4، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[3] شرح صحيح البخاري لابن بطال 217/8، ط/ مكتبة الرشد، السعودية.

[4] تخصيص النص بالمصلحة، إعداد أيمن جبرين جويلس، ص: 210، رسالة ماجستير، جامعة النجاح فلسطين، 1425هـ.

[5] له صحبة، وصداء حي من اليمن، وهو رجل معروف نزل مصر، روى عنه زياد بن نعيم الحضرمي،. الإصابة في تمييز الصحابة 2/ 582. تهذيب الكمال، 445/9. الجرح والتعديل 528/3، ط/ دار إحياء التراث العربي، الأولى.

[6] المعجم الكبير للطبراني 5/ 5292. سنن الدارقطني 57/3، ح2063.

[7] زاد المعاد لابن القيم 3/ 580، ط/ مؤسسة الرسالة.

[8] المصدر السابق 3/ 581.

وَعِنْدَ الطَّبَرَانِيّ من حديث زَيْدِ بن ثَابِتٍ رَفَعَهُ: " نِعْمَ الشَّيْءُ الْإِمَارَةَ لِمَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَحِلِّهَا وَبِئْسَ الشَّيْءُ الْإِمَارَةُ لِمَنْ أَخَذَهَا بِغَيْرِ حَقِّهَا تَكُونُ عليه حَسْرَةً يوم الْقِيَامَةِ. " قال الْحَافِظُ وَهَذَا يُقَيِّدُ ما أُطْلِقَ في الذي قَبْلَهُ. (1)

وحقيقة النوايا لا يعلمها إلا الله تعالى، ولا يملك إنسان أن يشق عن قلوب الناس ليعلم لماذا طلبوا الولاية، وإنما يستأنس في معرفة ذلك بالقرائن والملابسات، فمن له سابقة جهاد أو من يقدم برنامجا سياسيا جادا يقوم على اجتهادات شرعية معتبرة، يكون ذلك دلالة على أنه ينشد في طلب الولاية تحقيق المصلحة العامة، وأنه من الممكن أن يدخل في إطار من تتعين عليه الولاية أو من هو أفضل من غيره. (2)

ولذلك فإن الاقتصار على قيام الأحزاب بترشيح بعض أفرادها ، ليس حلًا لنهي الرسول ﷺ عن تولية من يطلب الإمارة؛ لأن النظام الحزبي لا يقتصر على الأحزاب السياسية التي يمكن أن ترشح البعض أو تمتنع عن ترشيح آخرين، وإنما يشكل المستقلون جانبا هاما منه، وهؤلاء لا يحتاجون إلى الانضواء تحت مظلة حزبية وإنما يكفيهم أن يحصلوا على تأييد عدد معين من الجماهير.

خامسًا: النهي عن تزكية النفس يستثنى منه ما يكون بالحق لفائدة

قال تعالى: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ٥٥﴾[يُوسُفَ].

قال صاحب التسهيل لعلوم التنزيل ". . ويستدل بذلك أنه يجوز للرجل أن يعرف بنفسه ويمدح نفسه بالحق إذا جهل أمره وإذا كان في ذلك فائدة (3).

وقال ابن كثير: ". . مدح نفسه ويجوز للرجل ذلك إذا جهل أمره للحاجة. . "(4)

وقال الألوسي: " وفيه دليل على جواز مدح الإنسان نفسه بالحق إذا جهل أمره: وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلًا وكان متعينًا لذلك. . " (5)

ومما سبق يتبين أن تعريف الرجل بنفسه بالحق في الدعاية الانتخابية إذا كان في ذلك فائدة من إقامة العدل، وتحقيق مصالح الأمة، يخرج عن نهي الرسول عن تزكية النفس وأنه مما تتسع له قواعد السياسة الشرعية، مع الأخذ في الاعتبار أن أمر الدعاية الانتخابية سيكون محكومًا بالضوابط والأصول الشرعية المعتبرة، فلا يجوز التشهير بالمنافسين وتتبع عوراتهم

---

(1)نيل الأوطار للشوكاني، 159/9، ط/ دار الجيل، بيروت.

(2) في هذا الاتجاه: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص59.

(3)التســــهيل لعلوم التنزيل ، أبو القاســـم محمد بن أحمد، ابن جزي الكلبي الغرناطي ، 122/2، دار الكتاب العربي، بيروت.

(4)تفسير ابن كثير 395/4.

(5)روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني المشهور بتفسير روح المعاني لأبي الفضل الألوسي 5/13

وإشاعتها على الملأ تحت ستار حرية التعبير، وبذلك نُتيح للأمة منافسة شريفة تتكشف فيها المواهب وتسد فيها الأمور إلى أهلها بعيدا بقدر المستطاع عن المهاترات الدعائية [1].

سادسًا: الاستدلال بالأدلة التي تنهي عن منازعة الأئمة والتزام الطاعة لهم على تحريم التعددية السياسية استدلال بأدلة خارج مورد النزاع

وذلك لأن مورد النزاع يتمثل في السعي إلى المشاركة في الحكم من خلال الأطر الشرعية لإنفاذ برنامج سياسي معين [2]، وليس السعي لتقويض النظام الشرعي القائم على أساس الكتاب والسنة، فالإمام هو الذي أذن بالعمل الحزبي وقدر فيه المصلحة كوسيلة مستقرة لتعيين من هو الأصلح لحكم البلاد وتحقيق الصالح العام، فلا يعد هذا منابذة له أو خروجًا عن طاعته.

ومن العجائب أن يأذن الحاكم بإجراء انتخابات رئاسية، يُسمح فيها لمن تنطبق عليه الشروط أن يرشح نفسه، فيعترض البعض بأنه لا يجوز لأحد أن يرشح نفسه في هذه الانتخابات، يقول: " شأن الحاكم المسلم المتغلب والمتمكن في أنه لا ينازع وإن جار لأن منازعته مفسدة عظيمة، وسواء كانت هذه المنازعة بالسلاح أو بالكلام " [3].

وكذلك من العجائب أن يأذن الحاكم لشعبه باختيار ممثلين ونوابا عنهم، ثم يعترض البعض بأن هذه الانتخابات غير شرعية، وأنه لا يجوز لأحد أن يقوم بالانتخاب؛ لأنها لم تكن موجودة على عهد سلفنا الصالح، وإنما كان الأمر موكولًا إلى ولي الأمر، يقول أحدهم : " ولي أمرنا – حفظه الله ورعاه وكبت شانئيه – هو الراعي لأمته وتقع مسؤوليتهم على عاتقه. . . ولي أمرنا حفظه الله هو المنوط به (أمر انتقاء هذه الفئة التي تريد دخول البرلمان) – وهذا حقه لا يُنازعه فيه أحد"[4]، ولا أدري من المخطئ عندهم هل هو الحاكم الذي أذن بالانتخاب أم من يقوم بالانتخاب.

سابعًا: النقد العلني والمحاسبة ليس تشهيرًا بالحاكم، ولكنه تصدي لانحرافهم؛ إيثارًا للحق والعدل

1– بعض الأحاديث الواضحة الدلالة على شرعية النقد العلني والمحاسبة

---

[1] في هذا الاتجاه: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية د. صلاح الصاوي ص 61. الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 187.

[2] التعددية السياسية للدكتور صلاح الصاوي ص 59.

[3] رد جمعية أنصار السنة المحمدية بدمنهور على المخالفين في مسألة بيعة أمير المؤمنين بمصر، محمود لطفي عامر، ليسانس شريعة – دبلوم في الدعوة، رئيس جمعية أنصار السنة المحمدية بدمنهور. http: //www. al-sunna. net/articles/file. php?id=3153

[4] الانتخابات البرلمانية في مصر، رؤية سلفية. http: //www. sahab. net/forums/showthread. php?t=328764

عن طارق بن شهاب [1] سُئل رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ وَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ قَالَ ﷺ: كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ"[2]

جعل الرسول ﷺ أفضل المسلمين جهادًا من انتقد السلطة وقال لها كلمة الحق إذا جارت أو ظلمت، وإنما كان أفضل الجهاد؛ لأن ظلم السلطان يسري في جميع من تحت سياسته، وهو جم غفير، فإذا نهاه عن الظلم، فقد أوصل النفع إلى خلق كثير، بخلاف قتل كافر [3]، فضلًا عن أن في ذلك تخويف الحاكم الجائر من تشجيع المجاهر بالإنكار لغيره على الإنكار أيضًا، مما يؤدي إلى ارتداعه عن الظلم، فهي في الحقيقة وسيلة مؤثرة لكبح جماح السلطة وتقييدها [4].

ذكر ابن بطال في شرحه لصحيح البخاري: ". . وقال آخرون: الواجبُ على من رأى منكرًا من ذي سلطان أن ينكره علانيةً وكيف أمكنه، روى ذلك عن عمر بن الخطاب وأبيّ بن كعب،. . . وقال آخرون: من رأى من سلطانه منكرًا فالواجب عليه أن ينكره بقلبه دون لسانه،. . . قال الطبري: والصّواب: أن الواجب على كل من رأى منكرًا أن ينكره إذا لم يخف على نفسه عقوبة لا قبل له بها. " [5]

عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، قَالَ: يا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ تَقْرَؤُونَ هَذِهِ الْآيَةَ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ} [المائدة: 105] وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺيَقُولُ: " إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللهُ بِعِقَابِهِ"[6]

وقال ﷺ: " إِذَا رَأَيْتُمْ أُمَّتِي تَهَابُ الظَّالِمَ أَنْ تَقُولَ لَهُ إِنَّكَ أَنْتَ ظَالِمٌ فَقَدْ تُوُدِّعَ مِنْهُمْ. " [7]

تُوُدِّعَ مِنْهُمْ أي استوى وجودهم وعدمهم وخذلوا وخلى بينهم وبين ما يرتكبون من المعاصي [8]، قال القاضي: حاصله أن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمارة الخذلان وغضب الرحمن، قال في الإحياء: لكن الأمر بالمعروف مع الولاة هو

---

[1] رأى النبي ﷺ وهو رجل، ويقال إنه لم يسمع منه شيئا... إذا ثبت أنه لقي النبي ﷺ فهو صحابي على الراجح، وإذا ثبت أنه لم يسمع منه، فروايته عنه مرسل صحابي، وهو مقبول على الراجح، وقد أخرج له النسائي عدة أحاديث. الإصابة في تمييز الصحابة 3/ 510

[2] مسند أحمد 4/ 315، 18850، وحكم شعيب الأرنؤوط على إسناده بالصحة. سنن النسائي 7/ 161، ح 4209، وحكم عليه الشيخ الألباني بالصحة أيضا.

[3] تحفة الأحوزي للمباركفوري، 330/6، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[4] الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية الشيخ حامد العلي ص20، http: //www. h-alali. cc/b_open. php?id=349b6322-fb6c-1029-a701-0010dc91cf69

[5] شرح صحيح البخاري لابن بطال، 50/10-51، ط، مكتبة الرشد، السعودي. أيضا عمدة القاري شرح صحيح البخاري 166/15-167.

[6] مسند أحمد 7/1، ح30، قال الشيخ الأرنؤوط: صحيح على شرط الشيخين، سنن أبي داوود 525/2، ح4338، وصححه الشيخ الألباني.

[7] مسند أحمد 163/2، ح6521، وضعفه الشيخ الأرنؤوط. المستدرك للحاكم 4، 108، ح7036. ط/ دار الكتب العلمية. وصححه الذهبي في التلخيص.

[8] التيسير بشرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، 98/1، ط/ مكتبة الإمام الشافعي – الرياض

التعريف والوعظ. أما المنع بالقهر فليس للآحاد لأنه يحرك فتنة ويهيج شرًا، وأما الفحش في القول: كيا ظالم، يا من لا يخاف الله، فإن تعدى شره للغير امتنع، وإن لم يخف إلا على نفسه، جاز، بل ندب، فقد كانت عادة السلف التصريح بالإنكار والتعرض للأخطار. "[1]

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: " إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ. . " [2]

وفي رواية عن أبي هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: " سَيَكُونُ بَعْدِي خُلَفَاءُ، يَعْمَلُونَ بِمَا يَعْلَمُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ، ثُمَّ يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلَفَاءُ يَعْمَلُونَ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ أَنْكَرَ عَلَيْهِمْ فَقَدْ بَرِئَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ. "[3]

وعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: ". . . أَلا إِنَّهُ سَيَكُونُ أُمَرَاءُ يَقْضُونَ لَكُمْ، فَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ أَضَلُّوكُمْ وَإِنْ عَصَيْتُمُوهُمْ قَتَلُوكُمْ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، فَكَيْفَ نَصْنَعُ؟ قَالَ: كَمَا صَنَعَ أَصْحَابُ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، نُشِرُوا بِالْمَنَاشِيرِ وَحُمِلُوا عَلَى الْخَشَبِ مَوْتٌ فِي طَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ. "[4]

قال الإمام عبد الرحمن بن أبي بكر الحنبلي (783- 856 هـ): " يجوز للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر بل يستحب له أن يعرض نفسه للضرب والقتل إذا كان لأمره ونهيه تأثير في رفع المنكر أو كسر جاه الفاسق أو تقوية قلوب أهل الدين ... **والمقصود أنه كان من عادة السلف الإنكار على الأمراء والسلاطين والصدع بالحق وقلة المبالاة بسطوتهم إيثارًا لإقامة حق الله سبحانه على بقائهم واختيارهم لإعزاز الشرع على حفظ مُهَجهم، واستسلامًا للشهادة إن حصلت لهم.** [5] "

ويمكن الجمع بين الأحاديث التي تدل على بذل النصيحة للسلطان سرًا مع الأحاديث التي تأمر بالإنكار علانية بأن يحمل ما ورد في شأن الإسرار على ما كان من النصيحة في مخالفات الحاكم القاصرة عليه ولا يتعدى ضررها إلى الآخرين،

---

[1] فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، 1/ 354 ح 627. ط/ المكتبة التجارية الكبرى – مصر

[2] صحيح مسلم 1481/3، ح1854.

[3] صحيح ابن حبان 42/15، ح 6660، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين. أيضا مسند أبي يعلى 10 / 308، ح 5902، ط/ دار المأمون للتراث، دمشق، الأولى، 1404 هـ. وحكم عليه الشيخ حسين سليم أن إسناده صحيح. سنن البيهقي الكبرى 157/8، ح16395، ط/مكتبة دار الباز.

[4] المعجم الصغير للطبراني 43/2، ط/ المكتب الإسلامي، دار عمار – بيروت، عمان. ويزيد بن مرثد لم يسمع من معاذ والوضـــين بن عطاء وثقه ابن حبان وغيره، وبقية رجاله ثقات. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ الهيثمي 228/5، ط/ دار الريان للتراث. أيضـا في اتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسـانيد العشـرة، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصـيري، 8/ 34، قال: فيه يزيد بن مرثد لم يسمع من معاذ، والوضين بن عطاء وثقه ابن حبان وغيره، وبقية رجاله ثقات.

[5] الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عبد الرحمن بن أبي بكر الحنبلي، ص200-202، ط/ دار الكتب العلمية، 1417هـ أيضا الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية للشيخ حامد العلي، ص21.

ويحمل ما ورد في شأن الإعلان على المنكر المتعدي كالظلم وإشاعة الفساد ونحو ذلك [1]، ومن صور الجمع أيضًا ما ذكره بعض أهل العلم أنه إذا لمْ يُمْكِن الوعظ سرا فليجعله علانية؛ لئلا يضيع الحق. [2]

2- من لا يستطيع نصيحتهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر فلا يدخل عليهم ابتداء.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "سَيَكُونُ أُمَرَاءُ يَعْرِفُونَ وَيُنْكِرُونَ ، فَمَنْ نابذَهُمْ نَجَا، وَمَنِ اعْتَزَلَهُمْ سَلِمَ، وَمَنْ خالَطَهُمْ هَلَكَ. "[3]

وعن جَابِرِ بن عبد اللَّهِ أَنَّ النبي ﷺ قال لِكَعْبِ بن عُجْرَةَ أَعَاذَكَ الله من إِمَارَةِ السُّفَهَاءِ قال وما إِمَارَةُ السُّفَهَاءِ قال أُمَرَاءُ يَكُونُونَ بعدي لاَ يَقْتَدُونَ بهديي وَلاَ يَسْتَنُّونَ بسنتي فَمَنْ صَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ على ظُلْمِهِمْ فَأُولَئِكَ لَيْسُوا مني وَلَسْتُ منهم وَلاَ يَرِدُوا عَلَيَّ حوضي وَمَنْ لم يُصَدِّقْهُمْ بِكَذِبِهِمْ ولم يُعِنْهُمْ على ظُلْمِهِمْ فَأُولَئِكَ مني وأنا منهم وَسَيَرِدُوا عَلَيَّ حوضي. [4]

قال القاري: " أعيذك بالله من إمارة السفهاء، أي من عملهم، أو من الدخول عليهم، أو اللحوق بهم، والسفهاء الجهال علمًا وعملًا. . من دخل عليهم، أي من العلماء وغيرهم،. . ، وأعانهم على ظلمهم، أي بالإفتاء ونحوه، فليسوا مني ولست منهم، أي بيني وبينهم براءة ونقض ذمة. . "[5]

وقال أبو عمر: إنما فر من فر من الأمراء؛ لأنه لا يمكنه أن ينصح لهم ولا يغير عليهم ولا يسلم من متابعتهم. . وقد كان الفضيل بن عياض يشدد في هذا فيقول: ربما دخل العالم على السلطان ومعه دينه، فيخرج وما معه منه شيء، قالوا: كيف ذلك، قال: يمدحه في وجهه، ويصدقه في كذبه. وذكر احمد بن حنبل عن ابن المبارك قال: لا تأتهم، فإن أتيتهم فأصدقهم، قال: وأنا أخاف ألا أصدقهم. . "[6]، وقال البغوي: " وفي الحديث كراهية الدخول على أمراء الجور، قال ابن مسعود: إن على أبواب السلطان فتنًا كمَبارِكِ الإبل والذي نفسي بيده لا تصيبون من دنياهم شيئًا إلا أصابوا من دينكم مثله. . "[7]

3: أمثلة على تصدي بعض العلماء لانحراف السلطة برفضهم الدخول في أعمالهم

رفض كثير من العلماء تولي القضاء، على الرغم من أن القضاء في عهود الإسلام الأولى كان مستقلًا استقلالًا تامًا عن الخلفاء، ولكنهم كانوا يرون هؤلاء الخلفاء أئمة جور، ويرون الدخول في أعمالهم إضفاءً للشرعية على ولايتهم، ومن الركون

---

[1] الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية للشيخ حامد العلي، ص24.

[2] عمدة القاري شرح صحيح البخاري 166/15، ط/ دار إحياء التراث العربي.

[3] المعجم الكبير للطبراني 39/11، ح 10973. صححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع ح 3661.

[4] مسند أحمد 321/3، ح14481، وقال الشيخ الأرنؤوط إسناده قوي على شرط مسلم. صحيح ابن حبان 372/10، ح4514. المستدرك 152/1، ح 265. قال الشيخ الألباني صحيح لغيره صحيح الترغيب والترهيب 268/2، ح2242.

[5] مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح 254/7، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. تحفة الأحوزي 445/6، دار الكتب العلمية، بيروت.

[6] التمهيد لأبي عمر ابن عبد البر، 286/21، ط/ وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، 1387

[7] شرح السنة للإمام البغوي 9/8، ط/ المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

إليهم [1]، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ١١٣﴾[هُودٍ].

فهذا أبو حنيفة يُدعى إلى ولاية القضاء في عهد الدولة الأموية فيأبى ويضرب بالسياط على ذلك فلا يزيده ذلك إلى شدة في دين الله تعالى [2]، ويُدعى أيضًا إلى ولاية القضاء في عهد الدولة العباسية فيأبى، فأُمر به فحُبس، ومات وهو في السجن [3].

وعُرض على ابن فروخ [4] القضاء فامتنع. . . فقالوا له تشير علينا من نولي، أو فاقبل. فقال: إن يكن، فعبد الله بن غانم. . . فولي ابن غانم، فكان ابن غانم يشاوره في كثير من أموره وأحكامه، فأشفق ابن فروخ من ذلك، وقال له: يا ابن أخي، لم اقبلها أميرًا، اقبلها وزيرًا. فألح عليه ابن غانم، وشدد عليه، فلما رأى ذلك ابن فروخ، خرج إلى مصر هربًا من ذلك وورعًا. فمات بها وكان أكره الناس للقضاء. . . قال سحنون: اختلف ابن غانم وابن فروخ في الرجل يوليه أمير غير عدل القضاء، فأجاز ابن غانم له أن يلي، وأباه ابن فروخ، وكتبا بذلك إلى مالك، فلما قرأ مالك الكتاب قال للرسول: ولي ابن غانم؟ قال: نعم، قال مالك: إنا لله وإنا إليه راجعون، فألا هرب، فألا فر حتى تقطع يداه، أصاب الفارسي، وأخطأ الذي يزعم أنه عربي. [5]

وقَبِل رجل صَحب الثوري يقال له يوسف الولاية من أبي جعفر فقال له الثوري: ويحك يا يوسف شحطوك بغير سكين، كيف إذا قيل يوم القيامة أين أبو جعفر وأتباعه ؟ قمت فيهم. [6]

وعُرض على ابن جرير الطبري القضاء فامتنع، والمظالم فأبى. [7]

---

[1] الحرية أو الطوفان د. حاكم المطيري، ص: 165، 2003م.

[2] كلم بن هبيرة أبا حنيفة أن يلي له قضاء الكوفة، فأبى عليه، فضربه مائة سوط وعشرة أسواط في كل يوم عشرة أسواط، وهو على الامتناع، فلما رأى ذلك خلى سبيله. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، 13/ 326، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. تهذيب الكمال، يوسف أبو الحجاج المزي، 29/ 424، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م. الأعلام لخير الدين الزركلي 36/8، ط/ دار العلم للملايين. الخامسة.

[3] أراد الخليفة أبو جعفر المنصور أن يولي أبا حنيفة القضاء فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أن لا يفعل، فحلف المنصور ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أن لا يفعل، فقال الربيع الحاجب: ألا ترى أمير المؤمنين يحلف، فقال أبو حنيفة: أمير المؤمنين على كفارة أيمانه أقدر مني على كفارة أيماني، وأبى أن يلي، فأمر به إلى الحبس. . وتوفي وهو في السجن. تاريخ بغداد 328/13. الأعلام لخير الدين الزركلي 36/8

[4] عبد الله بن فروخ الخراساني، رحل في طلب العلم، ولقي بالمشرق مالكا والثوري وأبا حنيفة وابن جريج وغيرهم وكان يكاتب مالكا ويكاتبه مالك بجواب مسائله. تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني 312/5، ط/ دار الفكر، بيروت، الأولى، 1404هـ.

[5] ترتيب المدارك وتقريب المسالك 197/1-198، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[6] الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم 1/ 113، ط/ دار إحياء التراث العربي.

[7] الأعلام للزركلي، 69/6.

يقول الكواكبي[1]: " ضيَّع دينكم ودنياكم ساستكم الأولون وعلماؤكم المنافقون. . ، تغيير المنكر بالقلب هو بغض المتلبِّس فيه بغضًا في الله، بناءً عليه؛ فمن يعامل الظالم أو الفاسق غير مضطر، أو يجامله، ولو بالسلام، يكون قد خسر أضعف الإيمان. "[2]

ويرى بعض أهل العلم أنه يجوز الدخول في أعمال الولاة غير العدول وولايتهم بشرطين: أولهما أن ينوي تحقيق العدل وترشيد الحكام وتخفيف ظلمهم، ويعلم أنه يستطيع تحقيق ذلك، والثاني ألا يبرر ظلمهم وألا يشارك في تنفيذه [3].

ويظهر – والله أعلم – أن هذه الشروط لا تتحقق بسهولة، فإنه يبعد أن يقوم الولاة غير العدول بتولية من لا يشاركهم في ظلمهم أصلًا، فضلًا عن عدم تبريره وبالتالي تخطئتهم، ولكن إن حدث واستطاع رجل أن يحقق تلك الشروط السابقة، فلا يوجد ما يمنع من أن يدخل في أعمال وولايات الولاة غير العدول، بل يندب له ذلك.

ثامنًا: التعددية السياسية لا تدخل في البدع المحرمة

المراد بالإحداث في الدين التقرب إلى الله ﷻبعبادة لم يشرعها، أما الوسائل التي يتوصل بها لأداء الواجب المطلق – وهو الواجب الذي لم يأت الشرع بتحديد كيفية أدائه على صورة مخصوصة، مثل الجهاد وقيام الإمامة بإصلاح شؤون الرعية، ومنها أيضًا محاسبة الحاكم ومراقبته وطرق عزله إذا أخل بواجباته، لا تدخل في الإحداث في الدين؛ لأنه لا يقصد بها التقرب إلى الله تعالى بخصوصها، وإنما تستعمل لأداء الواجب أو غيره من باب الوسائل، فلو تغير الزمان أو المكان تغيرت، فهي ليست مقصودة لذاتها[4]، والوسائل التي يتوصل بها إلى امتثال الشرع لا تمنع لمجرد كونها لم تكن على عهد النبي ﷺ أو عصر السلف، لأنها قد لا توجد لعدم المقتضى حينئذ لفعلها في عهده ﷺ، إما لأنها لم توجد في ذلك الزمان أصلًا، أو لعدم الحاجة إليها في ذلك العصر، أو لوجود مانع من ذلك[5]، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " السنة هي ما قام الدليل الشرعي عليه بأنه طاعة لله ورسوله، فعله رسول ﷺ، أو فُعل على زمانه، أو لم يفعله ولم يفعل على زمانه لعدم المقتضى حينئذ لفعله، أو

---

[1] عبد الرحمن الكواكبي (1849– 1902م)، مفكر ومصـــلح ولد في حلب، بدأ حياته بالعمل في الصـــحافة داعيًا للإصــلاح والقومية العربية والحرية السـياسـية، والعدالة الاجتماعية ، فتعرض لكثير من المتاعب من قِبَل أعداء الإصــلاح ، وسعوا به حتى سجن ، وساح سياحتين عظيمتين إلى بلاد العرب وشرقي أفريقية والهند واستقر في القاهرة حتى تُوفي فيها. الأعلام للزركلي 298/3.

[2] طبائع الاستبداد، عبد الرحمن الكواكبي، ص: 109، ط/محمد الكتبي.

[3] محمد بن علي الشـوكاني، رفع الأسـاطين في حكم الاتصـال بالسـلاطين (مخطوط) ص29، نقلا عن معالم تجديد المنهج الفقهي نموذج الشوكاني، موقع الشبكة الإسلامية، ص: 12.
http://www.feqhweb.com/vb/showthread.php?t=464&page=1

[4] الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية الشيخ حامد العلي ص37

[5] الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية الشيخ حامد العلي ص41

لوجود المانع منه. . " [1]، وقد استعمل الصحابة رضوان الله عليهم وسائل لم تكن على زمن الرسول ﷺ وقد اقتبسوها من غير المسلمين مثل نظام الدواوين وغيرها.

والقول أن التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية ستؤدي إلى التقاتل والاضطرابات؛ نظرًا لامتزاج الدين بالسياسة، وما قد ينشأ من غيرة دينية تدفع صاحب الرأي إلى الاستماتة في الدفاع عن رأيه والتثريب على المخالف، قول موضع نظر، وذلك لأن التعددية موضع البحث هي التعددية التي تدور في فلك الالتزام بسيادة الشريعة وأصولها وقواعدها الكلية، ولا يكون الاختلاف بين فصائلها إلا في مواطن الاجتهاد ومجالات الشورى.

المطلب الثاني: مذهب القائلين بإباحة التعددية السياسية في إطار الأصول الشرعية

وإليك بعد مناقشة القول بتحريم التعددية الحزبية بعض الأدلة التي استدل بها القائلون بإباحة التعددية السياسية

من المعلوم أن إمكانية قيام الأحزاب السياسية في أي نظام سياسي يتطلب الاعتراف بحق المواطنين في ممارسة كافة الحقوق والحريات بصفة عامة، وممارسة كافة الحقوق والحريات السياسية بصفة خاصة، ومنها حقهم في تداول السلطة بالطرق السلمية، وتقرير هذه الحقوق للمواطنين ينبني أساسًا على عدة مسائل تُشكل بمجموعها إمكانية قيام النظام الحزبي وتداول السلطة بالطرق السلمية، وهذه المسائل هي:

أولا: شرعية توقيت عقد الخلافة أو الرئاسة

ثانيا: شرعية وجود المعارضة

ثالثا: شرعية الأخذ برأي الأغلبية

وإليك تفصيل الإجمال السابق:

الفرع الأول: شرعية توقيت عقد الرئاسة أو حق الخلافة في نظام الحكم الإسلامي

على الرغم من أن حديثنا يرتبط أساسًا بالدولة القُطرية وليس بدولة الخلافة، إلا أننا سنبحث شرعية توقيت عقد الخلافة العظمى، وإذا ثبتت تلك الشرعية، يكون ذلك أولى في كل عقد أدنى منه.

فقد ذهب بعض أهل العلم من المعاصرين إلى أن نيابة الخليفة عن الأمة ليست موقوتة بمدة معينة، ما دام قادرًا على مباشرة عمله، ولم يأت بما يستوجب العزل؛ لأن بقاءه في منصبه إلى وفاته يؤدي إلى استقرار الأمور، ويحول دون الخلاف أو التنافس على منصب الخلافة، وإذا لم يكن ثمة نصوص توجب أن يكون الخليقة في منصبه إلى وفاته، إلا أن إجماع الأمة على هذا يقوم مقام النص .

ولا يخفى أن هذا الرأي ينبني أساسًا على بعض أقوال أهل العلم من السابقين في هذه المسألة، ، حيث نقل البعض – بحق – الإجماع على أنه لا يجوز عزل الإمام بلا سبب يوجبه

---

[1] مجموع الفتاوى لابن تيمية 21/317-318.

وتطور الأمر عند آخرين وذهبوا إلى أنه لا ينعزل، ولو بالفسق والظلم .

وحتى من صرحوا بأنه ينبغي عزل الإمام إذا فسق وظهر منه الفساد والعدوان، وتعطلت الحقوق والحدود، اشترطوا بالطبع أن يكون النظر إلى أقل المضرتين ، والغالب المتوقع أن محاولة عزله سيترتب عليها إراقة الدماء وانتهاك الأعراض والأموال، فننتهي إلى أنه لا يمكن عزل الإمام بأي حال من الأحوال.

والذي أراه أن الأقوال السابقة كلها لا تمنع توقيت عقد الإمامة بمدة زمنية محدد، إذا ما تضمن عقد الخلافة ذلك [1]، فلا يوجد نص ملزم بتأبيد الخلافة إلى وفاة الخليفة، وإنما ارتبط ذلك بما جرت عليه العادة في تلك الأزمان، وبما يؤدي إليه من استقرار الأمور؛ لأن التنافس على هذا المنصب لم يكن وقتها إلا بالسيف وإراقة الدماء، وأما تقييد فترة الخلافة بمدة معينة، ويتم الاحتكام إلى الأمة لتقرر ما إذا كان هذا الأمام يستحق أن يستمر في منصبه أو ينبغي عزله وتولية غيره، ويتم ذلك بدون إراقة للدماء، فإنه يكون جائزًا أو حتى مندوبًا، والكلام في هذه المسألة له تعلق بثلاث نقاط:

الأولى: بيان شكل العلاقة بين الحاكم والأمة.

والثانية: جواز تقييد هذه العلاقة بما لا يحرم حلالًا أو يحل حرامًا.

والثالثة: تقييد السلطة ضرورة اجتماعية وفريضة شرعية في عصرنا

أولًا: شكل العلاقة التعاقدية بين الأمام والأمة

تمهيد في تعريف العقد وتكييف بيعة المسلمين للإمام

تعريف العقد الفقهي: هو اتفاق بين طرفين يلتزم بمقتضاه كل منهما بتنفيذ ما اتفقا عليه [2]، " أو هو التزام المتعاقدين وتعهدهما أمرًا، وهو عبارة عن ارتباط الإيجاب بالقبول. "[3]

طبيعة العلاقة بين الأمة وأولياء أمورها (الحاكم أو أهل الحل والعقد)

كيف كثير من أهل العلم بيعة المسلمين للإمام بأنها عقد حقيقي، مستوف للشروط، والغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته [4].

وإذا كان الرضا في عقود البيع والمعاملات ركنًا من أركان العقد أو شرطًا من شروط صحته، كما قال تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ [النِّسَاءِ ٢٩].فكيف بعقد الإمامة، وكذلك إذا كان الله ﷻ الذي أوجب طاعته

---

[1] يقول الدكتور السـنهوري: " هل يمكن أن يعين الرئيس (الخليفة) لمدة محددة؟. . . لا يوجد حسب رأينا في مبادئ الفقه الإسلامي أي مانع من تحديد مدة الولاية " فقه الخلافة، ص: 208.

[2] القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، سعدي أبو جيب، ص: 255، ط/ دار الفطر، دمشق، 1988م.

[3] مجلة الأحكام العدلية ص29، أعداد فقهاء في زمن الخلافة العثمانية ط/كراتشـي. الفقه الإسـلامي وأدلته / الدكتور وهبة الزحيلي، 4/80-81، ط/ دار الفكر، دمشق.

[4] النظريات السياسية الإسلامية لضياء الدين الريس ص212-213. الخلافة لرشيد رضا ص 32، ط/ الزهراء للإعلام العربي، القاهرة. الإسلام وأوضاعنا السياسية لعبد القادر عودة، ص: 156.

على العباد، لم يرض إجبارهم أو إكراههم على طاعته، فقال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[البَقَرَةِ ٢٥٦]، فكيف يتصور جواز عقد الإمامة، التي تقتضي الطاعة للإمام، دون رضا الأمة. [1]

فمتى خلا هذا العقد من الإكراه، وتحقق فيه رضا الطرفين، فيما لا يخالف الشريعة، ثبتت آثاره المتفق عليها[2].

وأفضل توصيف لهذا العقد أنه عقد يكون الإمام فيه نائبًا عن الأمة، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها .

عقد البيعة عقد وكالة أو عقد إيجاره

العلاقة بين الأمة وبين أولياء أمورها سواء كانوا أمراء أو أهل الحل والعقد هي علاقة الوكيل بوكيله، أو علاقة المستأجر بأجيره، فكما أن للموكل أن يعين من اختاره وكيلًا أو للمستأجر أن يعين من اختاره أجيرًا، فكذلك للأمة أن تختار من تشاء أميرًا أو وليًا لأمرها، ويكون ولي الأمر تابعا للأحكام نفسها التي تجري على الوكيل والأجير، ومما يدل على ذلك:

دَخَلَ أَبُو مُسْلِمٍ الْخَوْلَانِيُّ عَلَى مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ وَقَالَ: "السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْأَجِيرُ" فَقَالَ النَّاسُ الْأَمِيرُ يَا أَبَا مُسْلِمٍ ثُمَّ قَالَ: "السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْأَجِيرُ" فَقَالَ النَّاسُ: الْأَمِيرُ فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: دَعُوا أَبَا مُسْلِمٍ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُ قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ: "إِنَّمَا مَثَلُكَ مَثَلُ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَوَلَّاهُ مَاشِيَتَهُ وَجَعَلَ لَهُ الْأَجْرَ عَلَى أَنْ يُحْسِنَ الرَّعِيَّةَ وَيُوَفِّرَ جَزَازَهَا وَأَلْبَانَهَا فَإِنْ هُوَ أَحْسَنَ رَعِيَّتَهَا وَوَفَّرَ جَزَازَهَا حَتَّى تَلْحَقَ الصَّغِيرَةُ وَتَسْمَنَ الْعَجْفَاءُ أَعْطَاهُ أَجْرَهُ وَزَادَهُ مِنْ قِبَلِهِ زِيَادَةً وَإِنْ هُوَ لَمْ يُحْسِنْ رَعِيَّتَهَا وَأَضَاعَهَا حَتَّى تَهْلَكَ الْعَجْفَاءُ وَتَعْجَفَ السَّمِينَةُ وَلَمْ يُوَفِّرْ جَزَازَهَا وَأَلْبَانَهَا غَضِبَ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْأَجْرِ فَعَاقَبَهُ وَلَمْ يُعْطِهِ الْأَجْرَ." [3]

ويعلق شيخ الإسلام على الحديث السابق ويقول: " الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة. . " "[4]

ويقول الباقلاني[5]: " الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول ﷺ، وقد تقدم علم الأمة بها، وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه، وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه. . "[6]

ويقول الكاساني: "كل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء، وما يخرج به الوكيل عن الوكالة أشياء ذكرناها في كتاب الوكالة، لا يختلفان إلا في شيء واحد: وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو

---

[1] الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 23.

[2] التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، الانتخابات ، أحمد أولاد سعيد، ص 234، رسالة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2008/2007م.

[3] حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني 125/2، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت.

[4] السياسة الشرعية لابن تيمية، ص: 14، ط/ دار المعرفة.

[5] القاضي أبوبكر، محمد بن الطيب ، البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، صاحب التصانيف، وكان يُضرب المثل بفهمه وذكائه، ثقة إماما بارعا، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة، والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق، فإنه من نظرائه. سير أعلام النبلاء 190/17.

[6] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، محمد الباقلاني، ص: 476، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

خلع لا تنعزل قضاته وولاته، ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضًا، وقد بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل، والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه، بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم؛ لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود والوكيل في النكاح، وإذا كان رسولًا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية، فيبقى القاضي على ولايته. . "[1]

فكما أنه للوكيل أن يعزل وكيله إذا انحرف، فللأمة أن تعزل حاكمها إذا انحرف عن الشريعة

قال الرازي:". . عهد الله هو أمره، فلا يخلو قوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ١٢٤﴾ [البَقَرَةِ] من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين، وأن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى، وهذا باطل لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله ﷻ لازمة للظالمين، كلزومها لغيرهم، ثبت أنهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان إمامة الفاسق. . "[2]

ويقول عبد القاهر البغدادي [3]: ". . فمتى أقام (الإمام) في الظاهر على موافقة الشريعة، كان أمره في الإمامة منتظمًا، ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة مختارة [4] في العدول به من خطائه إلى الصواب، أو في العدول عنه إلى غيره، وسبيلهم معه، كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته، إن زاغوا عن سنته، عدل بهم أو عدل عنهم " [5]

وقال القاضي عياض: ". . فلو طرأ عليه (الإمام) كفر وتغيير للشرع أو بدعة، خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل أن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر، ولا يجب في المبتدع إلا إذا ظنوا القدرة عليه، فإن تحققوا العجز لم يجب القيام، وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها ويفر بدينه. . "[6]

وقال ابن حزم: " الإمام الواجب طاعته مما قادنا بكتاب الله تعالى وبسنة رسول الله ﷺ الذي أمر الكتاب بإتباعها، فإن زاغ عن شيء منهما، منع من ذلك وأقيم الحد والحق، فإن لم يؤثر أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره. " [7]

---

[1] بدائع الصنائع للكاساني، 7/ 16. وكذلك يقول الماوردي: " وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين وتقليد الوزير بموت الخليفة وإن لم ينعزل به الأمير لأن الوزارة نيابة عن الخليفة والإمارة نيابة عن المسلمين. . "الأحكام السلطانية ص: 33، ط/ دار الكتب العلمية، 1985م. لاحظ أيضا تفسير القرطبي 1/ 272.

[2] تفسير مفاتيح الغيب، للرازي، 39/4– 40، ط/ دار الكتب العلمية.

[3] عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادي (429 هـ)، العلامة، البارع، المتفنن، الأستاذ، أبو منصور البغدادي، نزيل خراسان، وصاحب التصانيف البديعة، وأحد أعلام الشافعية. سير أعلام النبلاء 572/17.

[4] في الأصل "كانت الأمة عِيارًا عليه ... ".

[5] أصول الدين عبد القاهر البغدادي، ص: 278، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الثالثة، 1401هـ.

[6] شرح النووي على مسلم 12/ 229.

[7] الفصل في الملل لابن حزم 4/ 84.

وقال ابن تيمية: " السلطان يؤاخذ على ما يفعله من العدوان ويفرط فيه من الحقوق مع التمكن. . "[1]

وقال الشهرستاني: " ... فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء، كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة، وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه. . "[2]

وقال الغزالي: " النظر في السلاطين الظلمة في شيئين: أحدهما أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل. . . . وهو على التحقيق ليس بسلطان. . "[3]

وقال الآيجي [4]: " وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل: أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين؟ ، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها، وإن أدى خلعه إلى الفتنة، احتمل أدنى المضرتين. . "[5]

وقال الماوردي: " وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته، وهو الفسق، فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات؛ تحكيمًا للشهوة وانقيادًا للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها. . "[6]

والواقع أنه لا يمكن تحويل كلام أهل العلم النظري السابق بأن الحاكم وكيل الأمة ونائبها، وأنه من حقها خلعه إذا تجاوز أو انحرف عن شريعة الله تعالى إلى واقع عملي يمكن تطبيقه بطريقة سلمية بدون سفك دماء إلا بالتعددية السياسية، وبتحديد فترة محددة لعقد الإمامة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ثانيًا: يجوز تقييد عقد الإمامة بما لا يحل حرامًا أو يحرم مباحًا مثل تحديده بفترة محددة [7]

---

[1] مجموع الفتاوى 20/ 55.

[2] نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، ص: 276.

[3] إحياء علوم الدين للغزالي، 2/ 140.

[4] عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبوالفضل عضد الدين الآيجى (708- 756 هـــ) من أهل أيج بفارس، قاضي قضاة الشرق، وشيخ العلماء،مات مسجونا. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، 27/3، ط/ عالم الكتب، الأولى، 1407هـ.

[5] المواقف للآيجي، 3/ 595، ط/ دار الجيل بيروت.

[6] الأحكام السلطانية للماوردي ص: 17-18.

[7] فقه الخلافة د. السنهورى، ص: 208. السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي ص: 399، ط/ دار الفكر العربي، 1979. لاحظ أيضا فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي، ص: 445، ط/ دار الوفاء، المنصورة. الإسلام وحقوق

– وما دام الإمامة عقدًا من العقود تعقدها الأمة مع الحاكم، فإنه إذا اقتضت الضرورة أو المصلحة الراجحة، يجوز تقييده بما يمكن أن يقيد به سائر العقود من الشروط على ألا تحل هذه الشروط حرامًا أو تحرم مباحًا، مثل أن تشترط فترة محددة للرئاسة، ويعود الأمر بعدها إلى الأمة لتقرر بناء على صلاح أو فساد الحاكم أو حتى نجاحه أو فشله في تحقيق مصالحها، أن تجدد له البيعة أو تعدل عنه إلى آخر أفضل منه [1].

– وأما حكم الخلفاء الراشدين مدى حياتهم، فهو شكل من أشكال تطبيق الشورى لا يقيد غيرهم؛ وذلك لأن الخلفاء الراشدين أنفسهم مع التزامهم بالشورى في اختيار الخليفة، لم يتقيدوا في طريقة الاختيار وشكله بأسلوب معين [2]، ومن ناحية ثانية فإن ذلك يرجع إلى أن فكرة توقيت عصر الخلافة لم تكن مطروحة أساسًا في جميع أنظمة الحكم في تلك العصور، وقد كانت الرئاسة مؤبدة آنذاك ما بين إمبراطورية وملكية وقبلية، أي أن فكرة تأبيد فترة الخلافة الإسلامية لا علاقة له بنظام الحكم في الإسلام، وإنما يتعلق بالبيئة السياسية والاجتماعية التي عاصرت فترة الخلافة الإسلامية. [3]

– ولا يمكن أن نحرم هذا التقييد أو التعددية السياسية عمومًا بناءً على أنها فكرة محدثة ليس لها سلف؛ لأننا ينبغي أن نفرق بين الثوابت والمتغيرات في هذا الباب، فالثوابت هي التي لا يجوز الاجتهاد فيها مثل سيادة الشريعة والشورى والحسبة وغيرها من القواعد الكلية، أما المتغيرات فهي الأساليب العملية التي يمكن أن تنفذ بها الثوابت السابقة، وهذه الأساليب تركتها الشريعة للناس ينظمونها في إطار الشريعة وقواعدها الكلية بما يحقق مصالحهم ويلبي حاجاتهم؛ ولذلك فهي تتغير فيها الفتوى بتغير الزمان والمكان والأحوال، ولا يمكن أن يُعد فعل أهل عصر لها دليل على وجوبها أو يُعد ترك أهل عصر لها دليل على حرمتها. [4]

ثالثًا: تقييد السلطة ضرورة اجتماعية وفريضة شرعية في عصرنا

تقييد السلطة ورقابتها ومحاسبتها ضرورة وفريضة شرعية عمومًا، وذلك لأن المصالح المترتبة على توقيت زمن الحاكم تفوق المفاسد المترتبة على ذلك، وإذا وجدت المصلحة فثم شرع الله تعالى؛ وتعريض الحاكم لانتخاب عام بين الحين والحين يواجه الاستبداد ويصرعه بأقل التكاليف والخسائر[5]، ويفتح باب التنافس بين المرشحين للخلافة للعمل الجاد؛ لأن مدة خلافته

الإنسان، د. القطب طبلية، ص: 565، ط/ دار الفكر العربي، الثانية. الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 359-360.

[1] النظريات السياسية، د. الريس، ص: 375. أيضا الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 199، ط/ دار المطبوعات الجامعية. التعددية السياسة د. صلاح الصاوي ص 64. الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طبلية، ص: 312. الحرية أو الطوفان، د. المطيري، ص: 25.

[2] الوسيط في النظم الإسلامية، الإسلام والدولة، د. الطيب محمد القطب طبلية، ص353، الطبعة الأولى، 1402هـ.

[3] النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د. صباح المصري، ص: 181-182، ط/ المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2005م.

[4] التعددية السياسية الدكتور صلاح الصاوي ص 67-68.

[5] موسوعة الحضارة الإسلامية، السياسة في الفكر الإسلامي، د. أحمد شلبي، ص: 65، ط/ مكتبة النهضة المصرية.

محدودة وأعماله محسوبة، وذلك بخلاف من يتولى الحكم مدى الحياة،[1]، وإليك لمحة سريعة توضح بعض الأسباب التي يرجع إليها عدم تقييد السلطات في صدر الإسلام، بينما أصبح تقييد هذه السلطات ضرورة اجتماعية وفريضة شرعية في عصرنا.

1:في تاريخ وأسباب وثمار تغول السلطة المركزية الحاكمة في العصر الحديث

يذكر المستشار البشري[2] أن التنظيم الحكومي الديواني الذي شيده محمد علي، والنظام الإداري الدقيق الذي أقيم كسب منه المصريون كثيرًا، ولكنهم فقدوا مقابل ذلك شيئًا ثمينًا، هو تكتلهم في طوائف وهيئات لها كيانها، هو هذا القدر من الحرية والحكم الذاتي الذي كانوا يتمتعون به في تدبير أمورهم وتنسيق علاقتهم بالحاكم، والتي بفضلها صمد المصريون لألوان من العسف والإرهاق كانوا يعانون منه. . . فالإصلاح المأخوذ من الغرب الذي لم ينبع من كيان الشعب وتطوره التاريخي أفضى إلى انهيار التعددية بالمعنى التقليدي في المجتمع، وأفاد انطلاق سلطة الحاكم من عقالها، سواء كان العقال اجتماعيًا كالطوائف والهيئات، أو تشريعيا كأحكام الشريعة الإسلامية. . فالهيكل الاجتماعي التقليدي كان يعرف عددًا من المؤسسات المتجانسة والمتماسكة. . مثل الأسرة الممتدة أو العشيرة والقبيلة حيثما وجدت، والقرية والحارة وأهل الحي، والنقابات الحرفية والطوائف المهنية وهيئة العلماء بما تشمل من قضاة ومفتين، والجامع كوحدة للتدريس والدعوة، والطرق الصوفية، وأرباب الوظائف في الدواوين ورجال الجيش وغير ذلك. . . ذات وظائف متبادلة وذات علاقات يمكن أن تقوم على توازن ليحد كل منها من طغيان الأخرى. . . **ويمكن أن نقارن هنا بين قدرة المصريين على التحرك للمقاومة في أيام الحملة الفرنسية (1798–1802) وفي عام 1805 عندما ساهموا في تولية محمد على السلطة، وفي عام 1807** عندما خرجوا يقاومون الغزو البريطاني في معركة رشيد، ونقارن بين الوهن الذي تحركوا به يقاومون الاحتلال الإنجليزي في عام 1882، إذ استسلم المجتمع برمته مع هزيمة الجيش في معركة التل الكبير، برغم أن المجتمع في هذا التاريخ الأخير عرف جيشًا مصريًا أكثر تطورًا مما كان جيش المماليك، وعرف مجلسًا نيابيًا ذات سلطات رقابية على الحاكم، وعرف صحافة متعددة منتشرة في القاهرة والإسكندرية. [3]

2– بعض الأسباب التي يرجع إليها عدم تقييد السلطات في صدر الإسلام

من المعلوم أن الفترة الوحيدة التي يمكن أن يقال أنه طُبق فيها الإسلام تطبيقًا صحيحًا كاملًا – على الرغم من أنني أعتقد أن الله مَنَّ على أمة الإسلام بكثير من الخلفاء من أهل الصلاح والعدل والورع وإقامة شرع الله تعالى [4]، ولكن مع

---

[1] النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، د. يحيى السيد الصباحي، ص: 560، ط/ دار الفكر العربي.

[2]طارق عبد الفتاح سليم البشري: قاض متقاعد ومفكر مصري، شغل منصب النائب الأول السابق لرئيس مجلس الدولة المصري، وكان رئيسا للجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع عدة سنوات، تولى جده لأبيه سليم البشري، شيخ السادة المالكية في مصر – شياخة الأزهر. ويكيبيديا الموسوعة الحرة .

[3] الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، المستشار طارق البشري، ص: 75–77، ط/ دار الشروق، الأولى، 1418هـ.

[4] الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص: 176، ط/ الزهراء للإعلام العربي، 1414هـ.

شيء من الدخن- أقول الفترة التي طُبق فيها الإسلام تطبيقًا كاملًا هي حكم الرسول ﷺ والراشدين ﷺ، ومما يدل على ذلك:

قوله ﷺ: " تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا [1]، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً [2]، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ نُبُوَّةٍ "[3]

وقوله ﷺ: " الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ عَامًا، ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ الْمُلْكُ"[4]

وقوله ﷺ: " أَوَّلُ مَنْ يُبَدِّلُ سُنَّتِي رَجُلٌ مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ "[5]، ولعل المراد بالحديث تغيير نظام اختيار الخليفة وجعله وراثة. [6]

وهذه الفترة قصيرة جدًا، ولا يمكن أن تستقي منها كل التشريعات المتعلقة بالحكم، وذلك لما يأتي:

- أن المسلمين كانوا مشغولين بالفتوحات والجهاد وما يتبع ذلك من تشريعات خاصة بالدعوة ونظم القتال، ولم يهتموا كثيرًا بالتشريعات السياسية.

- كان الوازع الديني والخلقي هو المسيطر على العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفي مثل هذه الأحوال لا تكون حاجة إلى وضع تشريعات تقيد سلطات الحاكم وتصرفاته نحو الرعية.

- أنه حتى إذا فرضنا حاكمًا في صدر الإسلام يريد أن يستبد في حكمه لما استطاع ذلك؛ لأن الخليفة لم يكن تحت تصرفه جيش نظامي، ولا أجهزة قمع أو شرطة متنوعة، ولا أمن مركزي، بل كان اعتماد الخلفاء على محبة الناس، وعلى تعهدهم بالسمع والطاعة في كل ما فيه مرضاة الله تعالى. [7]

3- اختلاف أحوال المجتمع الإسلامي وطبيعة أجهزة الدولة في العصر الحديث اختلافًا جذريًا عما كانت عليه في الصدر الأول

---

[1] الملك العضوض: الشديد الذي فيه عنف وظلم. لسان العرب 191/7.

[2] أي ملك تسلطي قهري، لا يرى لأحد عليه حقا. لسان العرب 4/ 113.

[3] مسند أحمد 273/4، 18430. حسنه الشيخ شعيب الأرنؤوط. وصححه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة 34/1، ح5، ط/ مكتبة المعارف.

[4] مسند أحمد 220/5، ح 21969، وإسناده حسن. سنن الترمذي 4/ 503، ح 2226، وصححه الشيخ الألباني.

[5] مصنف ابن أبي شيبة 260/7، ح35877. حسنه الشيخ الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير ح 2582، ط/ المكتب الإسلامي.

[6] السلسلة الصحيحة للألباني 329/4، ح 1749، ط/ مكتبة المعارف، الرياض.

[7] الحرية السياسية في الإسلام للفنجري ص: 251-253. نُظمت الشرطة تنظيما بسيطا في عهد علي بن أبي طالب ﷺ وأُطلق على رئيسها " صاحب الشرطة"، وكان ذلك لردع الخوارج ورد اعتداءاتهم. تطبيق الشريعة الإسلامية في الدول العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 246.

– لم يعد الوازع الديني والخلقي في عصرنا من القوة بحيث يُعتمد عليه في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم [1]، فطبيعة النفس البشرية وما جُبل فيها من حب التسلط؛ تجعل من توَلِي السلطة واحتكار أدوات القوة والقدرة على استعمال العنف مثل الشرطة والجيش والأمن وأجهزة الاستخبارات. . ، مدعاة إلى الاستبداد، وهذه الطبيعة حقيقة يمكن معارضتها بالوازع الذاتي وخشية الله تعالى، إلا أنه – في عصرنا خلافًا لعصر الراشدين الذين رضي عنهم الله تعالى ومدحهم الرسول ﷺ – لا يعلم استقرار هذه الأمور في القلوب إلا الله تعالى، ولا يمكن ضمان وجودها ابتداء، أو حتى ضمان استمرارها، فضلا عن أن باب ارتكاب المحظورات بالتأويل مفتاحه الاستبداد بالرأي والسلطة المطلقة بلا قيود، وهو باب قد دخل منه من ظُن فيه الاستقامة وقوة الوازع الديني الذي يفترض فيه أن يمنع من سوء استعمال السلطة باسم الدين. [2]

– توسعت سلطات الحكومات وأصبح في يدها من وسائل القمع والضغط والتحكم في الأرزاق ما يلزم معه زيادة القيود على السلطات الحاكمة تأمينًا لحقوق الرعية[3]، فلا جدال أن أجهزة الدولة في العصر الحديث تضخمت وتشعبت إلى مختلف أنشطة الحياة، فعلى سبيل المثال تتحكم أجهزة الدولة في الإنتاج والاقتصاد، وتستطيع أن ترفع أو تخفض من مستوى حياة الأفراد المعيشية بشتى الطرق، وتتخذ في سبيل ذلك شتى الحجج والذرائع المختلفة، كما أنها تمتلك الكثير من الأدوات التي يمكن أن تستعملها لتشكيل العقول وصياغتها وخداعها مثل أجهزة الإعلام المختلفة والتعليم. . ، فترك السلطة بلا قيود، وما يترتب عليه من سوء استعمالها يؤدي إلى كوارث شاملة ماحقة قد تصل إلى تقويض أركان المجتمع وزواله، أو حدوث تغير جذري في تاريخه، وكم من أمم زالت وصارت تاريخًا بسبب ترك السلطة بلا قيود [4].

4– التعددية السياسية تعد من المقاصد الضرورية في عصرنا.

التعددية السياسية وحق الإنسان في الترشح للمناصب السياسية والإدارية، وحقه في الانتخاب والمعارضة من الضروريات بمعنى أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ وذلك لأنها هي الوسيلة المثلى لتولية الأفضل الذي يحسن تدبير الأمور، والذي يعمل على حماية دين الناس ونفوسهم وعقولهم وأموالهم وأعراضهم، إذ أنه من المفترض في الحاكم أن يكون الأفضل والأعلم والأورع، كما كان أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم جميعا أفضل الصحابة على الإطلاق، وبالتالي كانوا هم الأحق بالقيام بواجب الخلافة عن رسول الله ﷺ.

وغياب هذه الحقوق تؤدي إلى تولية من لا يخشى الله تعالى، مما يؤدي إلى فوات مصالح الناس الضرورية فضلًا عن الحاجية، فالإنسان الذي يسعى لحكم الناس مع علمه بعدم استحقاقه هذا المنصب، لن يؤدي لهم حقوقهم، وسيستعمل كل وسيلة تمكنه من السيطرة على العباد والبلاد، **وإذا كانت مقاصد الشارع – تعالى – تنحصر في حفظ خمسة أمور**: الدين، النفس، العقل، النسل، المال، فإنه سيعمل على صرف الناس عن دينهم بشتى الوسائل ليتمكن من السيطرة عليهم، ولن يرى بأسًا في انتشار الزنا والخمر والعري والجنس، أو في سجن الناس بدون وجه حق أو في قتلهم، طالما أدى ذلك إلى بقائه في الحكم، فتكون النتيجة الفساد والتهارج وفوات الحياة الآمنة في الدنيا، وفوات النجاة في الآخرة، فضلًا عن شيوع الفساد في شتى مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والسياسية، وانتشار الفقر والمرض والجهل، وعدم استطاعة أغلب الناس

---

[1] الحرية السياسية في الإسلام للفنجري ص: 253.

[2] الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية، للشيخ حامد العلي، ص 11–12.

[3] الحرية السياسية في الإسلام للفنجري ص: 253.

[4] الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية، للشيخ حامد العلي، ص 11–12.

القيام بواجباتهم الأساسية تجاه من يعولون، مما يترتب عليه أن يتزاحم الناس على ما يُلقى إليهم من الفُتات وحطام الدنيا الفانية، وأنى لمن كان هذا حاله أن يتذكر آخرته أو أن يعمل لها إلا من رحم الله تعالى، ويصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر من النار. (1)

ونخلص مما سبق أن تقييد السلطة ورقابتها ومحاسبتها ضرورة وفريضة شرعية، ومن هذا المنطلق لا يوجد حرج في اقتباس بعض الوسائل والآلات التي تستخدمها بعض النظم الحديثة لتقييد السلطة ورقابتها وتداولها وضمان عدم انحراف الدولة عن مقصودها الأساسي وهو إدارة وتنظيم أحوال الرعية بحيث تتحقق مصالحهم بحسب نظام الشريعة الإسلامية المطهرة، (2) ومن أهم هذه الوسائل نظام التعددية الحزبية القائم على أساس الشريعة الإسلامية لتحقيق الرقابة والمحاسبة للحكام، وتنفيذ تداول السلطة بالطرق السلمية. (3)

الفرع الثاني: شرعية وجود المعارضة في نظام الحكم الإسلامي

مفهوم المعارضة

المعارضة لغةً: المقابلة على سبيل الممانعة(4)، أو إقامة الشيء في مقابلة ما يناقضه (5)، والإعراض عن الشيء: الصد عنه. (6)

المعارضة في الاصطلاح الإسلامي:

يرى البعض أن المعارضة في الإسلام: " عمل فردي يكشف صاحبه عن الحق الذي فيه صالح الإسلام وجموع المسلمين. (7)"

بينما يرى البعض أن المعارضة في عصرنا هذا هي ما تُسمى في الإسلام بالرأي أو بالنصيحة، وبهذا المفهوم فالمعارضة – عند حدوث الأخطاء – تعتبر فريضة على كل مسلم، كما أن سماع الرأي المعارض واجب وفريضة على كل حاكم مسلم. (8)

---

(1) في هذا الاتجاه: التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، الانتخابات، أحمد أولاد سعيد، ص 16.

(2) في هذا المعنى الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية، للشيخ حامد العلي، ص 14-15.

(3) في نفس الاتجاه: الاستفتاء الشعبي، د. ماجد الحلو، ص 150-151. أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح سميع ص 320 -321.

(4) التعريفات للجرجاني ص: 281، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى.

(5) التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي ص: 664.

(6) لسان العرب 165/7. الصحاح للجوهري 4/ 221.

(7) الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي السياسي والاقتصادي والاجتماعي، د. صبحي عبده سعيد، ص: 136.

(8) الحرية السياسية في الإسلام، الفنجري، ص: 256- 257.

ويرى البعض أن المعارضة هي عدم الموافقة على قرار سبق اتخاذه، أو مناهضة اتجاه لاتخاذ قرار معين [1].

والذي أراه أن المعارضة لا تقتصر على العناصر السابقة، ولكن ينبغي أن يضاف لها عنصر أخر مهم – وهو الذي يميز المعارضة عن النصح والإرشاد أو مجرد الاعتراض على قرار ما — وهو أن المعارضة لها الحق في الحلول محل السلطة، وبناء على ذلك فإن المعارضة لها معنيان:

أحدهما عضوي أو شكلي: ويراد به الهيئات التي تراقب الحكومة وتنتقدها وتستعد للحلول محلها، والثاني مادي أو موضوعي: ويراد به النشاط المتمثل في رقابة الحكومة وانتقادها والاستعداد للحلول محلها.

ولا يوجد ما يمنع من أن تنتفي المعارضة المادية من جانب المعارضة، فقد يحدث أن تتفق آراء أو سياسيات المعارضة مع الحكومة، ومن ناحية أخرى فإنه يمكن أن تصدر المعارضة المادية أو نشاط المعارضة أو المخالفة في الرأي من داخل الحكومة نفسها. [2]

أولًا: الفرق بين الشورى والمعارضة

الشورى توجب التشاور الحر وتبادل الرأي قبل إصدار القرار، سواء كان فرديًا أو جماعيًا، وهي نوعان:

الأول شورى القرار الجماعي الملزم للكافة[3]، وهو يتعلق بحق الجماعة في اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤونها العامة؛ حتى لا تفرض عليها تلك القرارات من جهة أجنبية أو من أقلية تستولي على السلطة بالقوة، ويقصد بها حماية استقلال الجماعة، وحقها في تقرير مصيرها، وسلطانها في التصرف في شؤونها بنفسها أو بواسطة من تختارهم لذلك، وحقها في تقييد سلطة حكامها بما تراه لازما لمنع استبدادهم وتجاوزاتهم التي تهدد حقوق الأفراد وحرياتهم. [4]

والنوع الثاني: هو شورى الرأي غير الملزم وهو يشمل الاستشارة والنصيحة والفتوى في الفقه، والاستشارة قد تكون واجبة في حالات معينة ، ولا يترتب على مخالفة الرأي التي تسفر عنه الاستشارة في هذه الحالة بطلان القرار، ومعنى ذلك أن الوجوب هنا يكون دينيا فقط، وهذا الواجب الديني يتميز عن الواجب القانوني أو الدستوري، الذي يعني ضرورة استصدار قرار من الجماعة بالشورى في شأن من شؤونها التي لا يملك فرد أو جماعة أخرى سواها التصرف فيها دون تفويض حر منها، كما يعني كذلك ضرورة الالتزام بقرارها والخضوع له. [5]

---

[1] موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، السياسة في الفكر الإسلامي د. أحمد شلبي، 90/3.

[2] الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 271-272. ويقول المستشار طارق البشري: المعارضة بمعناها العام تتضمن كل أنواع النشاط السياسي ضد نظام الدولة أو سياسة الحكومة. دراسات في الديمقراطية المصرية، ص: 107، ط/ دار الشروق، الأولى، 1407هـ.

[3] الشورى أعلى مراتب الديمقراطية الدكتور الشاوي ص 80.

[4] الشورى أعلى مراتب الديمقراطية الدكتور الشاوي ص 82.

[5] الشورى أعلى مراتب الديمقراطية ص 81.

الشورى تعني — بوجه عام – حق الشعب في انتخاب حكامه، وحقه في محاسبتهم بالأجهزة النيابية والإعلامية، وحقه في عزلهم إذا أساؤوا، وتعني حرية الرأي السياسي وحرية الصحافة بضوابطها الشرعية، وتعني حرية تشكيل الجماعات التي تهدف إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعني حرية المعارضة واحترام الحاكم لها. (1) ،وإليك الأساس الشرعي للمعارضة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية ومن عهد الراشدين.

ثانيًا: الأساس الشرعي للمعارضة

1- الأساس الشرعي للمعارضة من القرآن الكريم

حرية المعارضة نتيجة طبيعية لحرية الرأي، وحرية الرأي نتيجة طبيعية للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأدلة حرية المعارضة هي نفسها أدلة حرية الرأي هي نفسها أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والواقع أن كثيرًا من المبادئ والأركان التي بُني عليها الإسلام توجب العمل على تقويم الأمر إذا انحرف عن الجادة، فعلى سبيل المثال.

- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أكثر المسلمين يتصورون أن التكليف الرباني لهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتصر على النصح المتكرر في إطار السلوك الفردي للناس، ولا علاقة له بالشأن السياسي أو بتصحيح مسار أو ردع أي حاكم تسول له نفسه ظلم الناس أو هضم حقوقهم، ولا ريب أن هذا التصور خطأ.

قال تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٠٤﴾ [آلِ عِمۡرَانَ]. وقال تعالى: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٧١ ﴾[التَّوۡبَةِ].، فمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم المبادئ التي تؤكد حق الأمة في مراقبة الحاكم وفي محاسبته.

- مبدأ الشورى، وعلاقته القوية بالتعددية السياسية واختلاف وجهات النظر واختلاف أسلوب معالجة الأمور

قال تعالى:﴿ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ ﴾[الشُّورَىٰ٣٨]. **- مبدأ الحق في التعبير وحرية الرأي والاحتجاج على الظلم**

قال تعالى:

﴿ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلۡجَهۡرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ إِلَّا مَن ظُلِمَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ١٤٨ ﴾[النِّسَاءِ]. فرخص الله للمظلوم الجهر بالقول السيئ ليشفي غضبه، حتى لا يثوب إلى السيف أو إلى البطش باليد،. . وأن يقول للظالم: ظلمتني، أو أنت ظالم وأن يقول للناس: إنه ظالم. ومن ذلك الدعاء على الظالم جهرًا لأن الدعاء عليه إعلان بظلمه وإحالته على عدل الله تعالى. (2)

2- الأساس الشرعي للمعارضة من السنة النبوية

---

(1) الحرية السياسية في الإسلام، د. أحمد شوقي الفنجري، ص: 217.

(2) انظر التحرير والتنوير لابن عاشور 6/6.

عن طارق بن شهاب ﷺقال:" سُئل رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ وَضَعَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ قَالَ ﷺ: كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ [1]".

وعن أبي سعيد الخدري ﷺقال ﷺ: " مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ " [2].

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ رضي الله عنها قال ﷺ: " سَتَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ عَرَفَ بَرِئَ وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ، قَالُوا: أَفَلاَ نُقَاتِلُهُمْ قَالَ: " لاَ مَا صَلَّوْا". [3].

وعن أبي بكر الصديق ﷺ قال ﷺ: " إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللهُ بِعِقَابِهِ " [4]

بين الرسول ﷺ أن أعظم الجهاد قول الحق عند السلطان الظالم، وقول الحق معارضة للباطل الذي عند السلطان الظالم، وأوجب الرسول ﷺ على المسلمين معارضة المنكر والوقوف في وجهه، كل حسب موقعه واستطاعته، وتوعد من سار في ركاب المنكر ورضي به ولم يعارضه، وأن الناس إذا خافوا من الظالم ولم يعارضوه، عاقبهم الله تعالى، وكان في ذلك هلاك الأمة.

ثالثًا: هل وجِدت معارضة على عهد الرسولﷺوعهد الخلفاء الراشدين؟

والإجابة على السؤال السابق تتضح في النقاط التالية:

– المعارضة في عهد الرسول ﷺ

يرى بعض أهل العلم أنه وجِدت معارضة على عهد الرسول ﷺ[5]، وأن كان بالطبع لا يُتصور وجودها ولا تجوز إلا في الأمور الدنيوية فقط، وهي الأمور التي قام بها رسول الله ﷺ بصفته البشرية، وأما الأمور الدينية والأحكام السماوية التي أوحى الخالق ﷻ بها للرسول ﷺ فلا يُتصور ولا يجوز فيها المعارضة، وما على المؤمنين إلا أن يطيعوا فيها الرسول ﷺ ويسلموا تسليما. [6]

ويضربون بعض الأمثلة التي يرون أنها تدل على وجود المعارضة في عهد الرسول ﷺ، فعلى سبيل المثال عندما عارض الحباب بن المنذر رسولَ الله ﷺ بخصوص اختيار مكان موقعة بدر، ولكن بعد أن سأله ﷺ أهذا منزل أنزلكه الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه أو نتأخره، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ [7]، وكذلك عندما رفض سعد بن معاذ في غزوة الأحزاب اتفاق

---

(1) سبق تخريجه.

(2) صحيح مسلم 69/1، ح49.

(3) صحيح مسلم 1480/3، ح1854.

(4) مسند أحمد 1/ 7، ح30، وقال الشيخ الآرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين. سنن أبي داود 214/4، ح 4338، وصححه الشيخ الألباني. سنن الترمذي، 467/4، ح2168. صحيح ابن حبان، 539/1،ح304. سنن البيهقي الكبرى، 91/10، ح19976

(5) النظام الحزبي في ضوء الشريعة الإسلامية، د. صباح مصطفى المصري، ص 104 ط/ المكتب الجامعي الحديث .

(6) النظام الحزبي في ضوء الشريعة الإسلامية، د. صباح مصطفى المصري، ص 104.

(7) دلائل النبوة للبيهقي 35/3، ط/ دار الكتب العلمية – دار الريان للتراث، الأولى، 1988.

الرسول ﷺ مع أهل الطائف أن يرجعوا عن مهاجمة المدينة، ولهم ثلث الثمار، وعندما عارض عمر الرسول ﷺ في قبوله الفداء لأسرى بدر، وطلب منه أن يقتلهم، وقد أعطى الرسول ﷺ الفرصة للمعارضة واستمع إليها، وأحياناً كان يرتضيها، وأحيانا كان يرفضها إذا كان الرفض أجدى وأنفع للمسلمين. [1]

والذي أراه أن المعارضة تتمثل في نقد وتوجيه ومحاسبة السلطة الحاكمة، والحلول محلها إذا أساءت أو انحرفت، وهو ما لا يمكن تصوره في عهد الرسولﷺ، ومن هذا المنطلق فأنا أرى أن الأمثلة السابقة ينبغي أن توضع تحت باب مشاورة الرسول ﷺ لأصحابه، أو باب حرية الرأي والتعبير، وليست تحت باب معارضة الصحابة للرسول ﷺ.

ويرجع السبب في اختياري السابق إلى أن وضع الأمثلة السابقة تحت باب المعارضة، يجعل من المستحيل أن نفسر أو نفهم المعارضة بمعناها السابق الشامل، ولكن يجعلها تقتصر على بعض معانيها وهي الرأي والنصح والإرشاد.

- المعارضة في عهد الخلفاء الراشدين

عند استقراء سيرة الخلفاء الراشدين، فإننا نجد في أقولهم وأعمالهم أمثلة واضحة على حق الأمة في نقد ورقابة حكامها، وفي معارضتهم إذا زاغوا عن الحق، وذلك على الرغم من أن الرسول ﷺ قد مدح خلفاءه الراشدين وأمرنا بمتابعتهم والاقتداء بهم , ولكنهم – والله أعلم – أرادوا أن يعلموا أمتهم أن الحاكم يطاع فقط بطاعته لله ﷻوبطاعته للرسول ﷺ، وأن المعصوم هو الرسول ﷺ فقط.

فمن أقوالهم الشهيرة ما روي من خطبة أبي بكر الصديق ﷺ: " يا أيها الناس أني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن ضعفت فقوموني وإن أحسنت فأعينوني. . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم "[2]،

وهذه كلمة واضحة جدًا في وجوب معارضة الحاكم إذا أساء أو عصى الله تعالى أو عصى رسوله ﷺ.

وكذلك قام الفاروق ﷺيخطب فقال: " أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجًا فليقومه، فقام له رجل وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه "[3]

وأما من ناحية الممارسة، فقد وجدت بعض المعارضة في عهد الراشدين، ولم يتعرض أحد مطلقًا لأذى بسبب معارضته، فلم يبايع سعد بن عبادة أبا بكر ولا عمر رضي الله عن الجميع [4]، واعترض بعض الصحابة على ترشيح أبي بكر لعمر بن

---

[1]موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، السياسة في الفكر الإسلامي د. أحمد شلبي 3 / 91-94. النظام الحزبي في ضوء الشريعة الإسلامية، د. صباح مصطفى المصري، ص 104-105.

[2]سبق تخريجه.

[3]أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، علي محمد الصلابي ص142، ط/ موقع المؤلف على الانترنت، http://slaaby.com/.

[4] تاريخ الأمم والرسل والملوك للطبري 244/2، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى.

الخطاب في البداية [1]، ومن المعلوم أن بعض الصحابة اختلفوا مع علي ﷺفي ضرورة الأخذ بدم عثمان وعدم تأجيل ذلك، ولم يبايعوه. [2]

والواقع أن المعارضة كانت فردية في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لا تسعى إلا إلى الحق الذي فيه صالح الإسلام وجموع المسلمين، ومنها من سعى إلى السلطة لتحقيق صالح الإسلام والمسلمين من وجهة نظره، ولكنها اتخذت منحًا مختلفًا في نهاية عهد عثمان ﷺ، إذ ظهرت جماعات منظمة معارضة لسياسة عثمان ﷺ، وكانت هذه المعارضة في بدايتها سلمية وقد اتفق عثمان ﷺمعها على بعض الإصلاحات السياسية التي تتعلق باستعمال ذوي القوة والأمانة في الوظائف العامة في الدولة، وأن يرد عثمان بعض الأمراء الذي عزلهم ممن يريدهم الناس ويعزل من لا يريدونهم، وأن يعود قادة المعارضة الذين قام أمراء الأقاليم بنفيهم إلى بلادهم.

فعن محمد بن سيرين[3]: " أن عثمان بعث إليهم عليًا ورجلًا آخرا فَقَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: تُعْطُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَتُعْتَبُونَ مِنْ كُلِّ مَا سَخِطْتُمْ؟ قَالُوا: فَتَضْمَنُ ذَلِكَ لَنَا؟ قَالَ: نَعَمْ. فَأَقْبَلَ مَعَهُ ثَلَاثُونَ مِنْ وُجُوهِهِمْ، فَدَخَلُوا عَلَى عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَأَرْضَاهُمْ[4]وَكَتَبُوا كِتَابًا اشْتَرَطُوا فِيهِ خَمْسًا، أَنَّ الْمَنْفِيَّ يُقْلَبُ، وَأَنَّ الْمَحْرُومَ يُعْطَى، وَأَنَّ الْفَيْءَ يُوَفَّرُ، وَأَنْ يُعْدَلَ فِي الْقَسَمِ، وَأَنَ يُسْتَعْمَلَ أُولُو الْقُوَّةِ وَالْأَمَانَةِ، قَالَ: وَاشْتَرَطُوا شَيْئَيْنِ لَمْ يَكْتُبُوهُمَا فِي الْكِتَابِ، وَأَنْ يُسْتَعْمَلَ الْأَشْعَرِيُّ عَلَى الْكُوفَةِ، وَأَنْ يُرَدَّ ابْنُ عُمَرَ عَلَى عَمَلِهِ بِالْبَصْرَةِ فَإِنَّهُمْ بِهِ رَاضُونَ قَالَ: فَذَهَبُوا" [5]

وبلغ الأمر بخليفة المسلمين أنه ﷺ أثنى على الوفد المصري من المعارضة، وكان يرد عليهم ويقنعهم بسلامة موقفه وسياسته، ولكنهم كذلك كما يروي أبو سعيد مولى أبي أسيد الأنصاري: ". . . أَخَذُوهُ بِأَشْيَاءَ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مِنْهَا مَخْرَجٌ , فَعَرَفَهَا فَقَالَ: أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ , فَقَالَ لَهُمْ: مَا تُرِيدُونَ؟ فَأَخَذُوا مِيثَاقَهُ , قَالَ: وَأَحْسِبُهُ قَالَ: وَكَتَبُوا عَلَيْهِ شَرْطًا , قَالَ: وَأَخَذَ عَلَيْهِمْ , أَنْ لَا يَشُقُّوا عَصًا وَلَا يُفَارِقُوا جَمَاعَةً مَا أَقَامَ لَهُمْ بِشَرْطِهِمْ أَوْ كَمَا أَخَذُوا عَلَيْهِ , فَقَالَ لَهُمْ: مَا تُرِيدُونَ؟ فَقَالُوا: نُرِيدُ أَنْ لَا يَأْخُذَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ عَطَاءً , فَإِنَّمَا هَذَا الْمَالُ لِمَنْ قَاتَلَ عَلَيْهِ وَلِهَذِهِ الشُّيُوخِ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ فَرَضُوا , وَأَقْبَلُوا مَعَهُ إِلَى الْمَدِينَةِ رَاضِينَ , فَقَامَ فَخَطَبَ فَقَالَ: وَاللَّهِ إِنِّي مَا رَأَيْتُ وَفْدًا هُمْ خَيْرٌ لِحَوْبَاتِي[6]مِنْ هَذَا الْوَفْدِ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ. . "[7]

---

[1] تاريخ الطبري 352/2.

[2] تاريخ الطبري 704/2

[3] محمد بن سيرين الإمام، شيخ الإسلام، أبو بكر الأنصاري، البصري، (33-110 هـــ) مولى أنس بن مالك، خادم رسول الله ﷺ. إمام وقته في علوم الدين بالبصرة. سير أعلام النبلاء للذهبي، 606/4، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت. وفيات الأعيان 182/4، ط/ دار صادر بيروت.

[4]تاريخ خليفة بن خياط ص: 169، ط/ دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق، الثانية. وذكر د. حاكم المطيري أن إسناده صحيح، انظر الحرية أو الطوفان هامش ص: 42.أيضا تاريخ المدينة لابن شبه، 1139/3، .

[5]تاريخ المدينة لابن شبه، 1137/3.

[6] الحوبة: ما يأثم به إن ضيعه. النهاية في غريب الأثر، ص: 455. لسان العرب 1/ 338.

[7]مصنف ابن أبي شيبة، 520/7، ح37690. تاريخ الأمم والرسل والملوك، الطبري، 655/2.

ويتضح بذلك أن السلطة السياسية متمثلة في خليفة المسلمين عثمان ﷺقد تقبلت المعارضة السياسية السلمية، وأن تلك المعارضة قد اعترضت على السلطة وتحاورت معها واشترطت عليها بعض الشروط، وذلك كله في إطار الكتاب والسنة النبوية الشريفة، ومما يدل على ذلك قول عثمان بن عفانﷺ لهم : " إِنْ وَجَدْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ تَضَعُوا رِجْلِي فِي الْقَيْدِ فَضَعُوهَا."[(1)]

وعندما تولى على بن أبي طالب ﷺالخلافة فرق بين المعارضة الفوضوية التي قتلت عثمان ﷺ فتبرأ منهم، ولعنهم على رؤوس الأشهاد[(2)]، وبين المعارضة السلمية التي عارضت بعض سياسات عثمان ﷺوسألته بعض الإصلاحات السياسية، فعندما اقتضت الظروف قام ﷺبتولية بعضهم بعض الأمصار[(3)]، أو عين بعضهم قادة لجيوشه. [(4)]

وكذلك لم يُنكر على أحد من الصحابة الذين اعتزلوا القتال بناء على أنه الإمام الواجب الطاعة، ويجب نصرته، ولم يتعرض للخوارج في بداية الأمر عندما عارضوه معارضة فكرية، وتأولوا القرآن على غير وجهه، وناظرهم أملًا في رجوعهم إلى الحق.

وأما إذا انحرفت المعارضة وأخطأت الطريق مثل المعارضة المنحرفة التي قتلت عثمان وعلي رضي الله عنهما، فهذه معارضة ليست من الإسلام في شيء. [(5)]

وإذا وُجِد في تاريخنا الإسلامي أصل المعارضة الهادفة التي تعتقد أنها على صواب، وأن الخير وصالح المسلمين في إتباع رأيها، فإن الفكر الحديث طور موضوع المعارضة وربطها بالأحزاب، ووضع لها أساليب ونظم رشيدة، فلا مانع من أن نقتبس من الفكر الحديث هذه الأساليب أو النظم، حيث أن أصلها وأساسها مقتبس من تراثنا وتاريخنا.[(6)]

رابعًا: الفرق بين المعارضة في الفكر الغربي والمعارضة انطلاقًا من الشريعة الإسلامية

[(1)]مسند أحمد 1/ 72، ح 524، وصححه الشيخ شعيب الأرنؤوط. أيضا تاريخ دمشق لابن عساكر 358/39. الطبقات الكبرى لابن سعد، 70/3، ط/ دار صادر، بيروت، 1968م.

[(2)]روى الحاكم : عن قيس بن عباد قال : سمعت عليا رضي الله عنه يوم الجمل يقول : "اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنْ دَمِ عُثْمَانَ، وَلَقَدْ طَاشَ عَقْلِي يَوْمَ قُتِلَ عُثْمَانُ، وَأَنْكَرَتْ نَفْسِي... " وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وعلق الذهبي في التلخيص أنه على شرط البخاري ومسلم . المستدرك للحاكم 101/3 ، ح 4527. الطبقات الكبرى لابن سعد، 3/ 68-69.

[(3)] ولى علي ﷺ محمد بن أبي حذيفة على مصر. تاريخ الطبري، 61/3. وولى أيضا الأشتر النخعي على الجزيرة ثم على مصر، ثم ولى محمد بن أبي بكر على مصر. تاريخ الطبري، 126/3. وكانوا من قادة المعارضة على عثمان ﷺ.

[(4)]كان زياد بن النضر الحارثي أحد قادة جيش عليﷺ في معركة صفين. تاريخ الطبري، 73/3. وهو كان أحد أمراء أهل الكوفة الذين جاءوا إلى المدينة لمعارضتهم سياسة عثمان ﷺ. تاريخ الطبري 652/2.

[(5)]: موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي ص 98. الحرية أو الطوفان ص: 52.

[(6)]موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي ص 100

تختلف المعارضة انطلاقًا من الشريعة الإسلامية عن المعارضة في الفكر الغربي اختلافًا جذريًا في كثير من الأمور ومنها:

المعارضة في المسائل القطعية والمجمع عليها

كل أمر مطروح يُسمح بمخالفته بلا أي ضوابط في المعارضة في الفكر الغربي، وأما المعارضة انطلاقًا من الشريعة الإسلامية فليس كل أمر مطروح يُسمح بمخالفته، ولا مجال للاجتهاد في الأمور التي دل عليها دليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة، أو الأمور التي أجمعت عليها الأمة.

فالمعارضة في الإسلام، معارضة في إطار كليات الشريعة والمبادئ الرئيسية، فهي ليست معارضة المبدأ أي ليست معارضة للحاكم في الأصول أو المقومات الأساسية للحكم، مما يعني تواضع المجتمع على أرضية مشتركة، تكون هي الهادية لما وراءها من تفصيلات، وهو شرط أساسي لاستقرار أي نظام سياسي. [1]

المعارضة الشخصية أو الدائمة

تهدف المعارضة في الفكر الغربي غالبًا إلى إظهار خطأ سياسة الحكومة، وذلك لإضعافها أو إسقاطها، بينما المعارضة في الشريعة فهي تهدف إلى إبداء الرأي الخالص لوجه الله دون هوبودون قصد الهدم، وتهدف إلى تصحيح الخطأ، وطرح البديل، وتكاتف الأيدي من أجل الصالح العام، وترتكز على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتهدف أساسًا إلى التأكد من التزام الحاكم بالشرع، وحراسة الدين، ومنع الظلم والفساد وحفظ الحقوق. [2]

ولهذا فإن الإسلام يرفض فكرة المعارضة لمجرد المعارضة؛ لأن الأصل في نظام الإسلام هو الطاعة ما أقام الحاكم شرع الله تعالى.

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [النِّسَاءِ٥٩].,وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُما عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: " السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ. "[3].

والمعارضة للمعارضة تقوم كلها على مرتكزات تخالف الشرع؛ ففيها إصرار على الخطأ المؤدي إلى الخيانة والفسق وتلبيس الحق بالباطل، وقد نهى الله ﷻعن الخيانة، قال تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٧﴾[الأَنفَالِ]., ونهى عن تلبيس الحق بالباطل فقال ﷻ:﴿ وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٤٢﴾[البَقَرَةِ]., ونهى ﷻعن قول الزور بقوله: ﴿وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ ٣٠ ﴾ [الحَجِّ].

---

[1] في هذا المعنى أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. حسن سميع، ص 325-326.

[2] في هذا المعنى: العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر ، د. محمد أحمد عبد الغني ص562-568.

[3] صحيح البخاري 2612/6، ح6725. صحيح مسلم 1469/3، ح1839.

والواقع أن رفض البعض لمفهوم أو مبدأ المعارضة عمومًا بناءً على أن المعارضة لا تزيد عن كونها وظيفة لبعض الناس يعارضون دائمًا لذات المعارضة في كل قرارٍ أو أي عملٍ، ولو كانوا مقتنعين بفائدته، افتراض خاطئ، وفيه الكثير من سوء الظن بالآخرين، وإذا كانت بعض الدول غير المسلمة تُعطي المعارضين الثقة والاحترام، وتفترض فيهم العمل للصالح العام، فكيف بدولة الإسلام التي تقوم أساسًا على الوازع الديني والخلقي، فإنها أحق بتقديم حسن الظن بمن يُبدي رأيًا مخالفًا، وعلى كل حال، فإن النية وحدها هي التي تميز بين من يعارض للمعارضة، ومن يعارض إرضاء لله وعملًا للصالح العام، وهي لا يطلع عليها إلا الله تعالى، والشريعة – شأنها شأن أي قانون وضعي – بعد أن تعمل على تربية الناس تربية إيمانية وخلقية، لا تملك إلا أن تأخذ الناس بظاهرهم، ولا تحكم على ما في قلوبهم. [1]

الفرع الثالث: شرعية الأخذ برأي الأغلبية أو الأكثرية[2] في نظام الحكم الإسلامي

هذا المبدأ يُعد من ثوابت الانتخابات في النظم الوضعية، فإنه ينبغي أن يقضي بالأخذ بالرأي المطروح إذا وافقت عليه الأغلبية أو الأكثرية.

أولًا: موقف الإسلام من أن يكون الحكم دائمًا تبعًا للأغلبية أو للأكثرية.

الأخذ بالأغلبية أو الأكثرية لا يعني أنها تحكم بما تشاء، أو أنها معصومة من الخطأ، ولكن ينبغي للأخذ بالأكثرية أن تكون أحكامها موافقة للشريعة الإسلامية، فلا عبرة لأي أكثرية تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، وهذه هي الأكثرية الضالة التي تحاد الله ﷻ ورسوله ﷺ، وهي التي تواترت النصوص في التحذير منها.

ثانيًا: دراسة بعض النصوص من الكتاب والسنة يُتوهم منها كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقًا

1– دراسة نصوص من القرآن الكريم يُتوهم منها كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقًا

قال تعالى:﴿ إِنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٧ ﴾[هُودٍ]. ،

وقال أيضًا: ﴿ وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ١ ﴾[الرَّعۡدِ]. وقال ﷻ: :﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ٥٩ ﴾ [غَافِرٍ]. ،

كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣ ﴾[يُوسُفَ].

وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ صَدَّقَ عَلَيۡهِمۡ إِبۡلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٢٠ ﴾ [سَبَإٍ]. ذهب البعض إلى أن الآيات السابقة لا تتعلق بالكافرين فقط، ولكن يمتد بها الحديث من الكافرين إلى المنافقين إلى الناس،

---

[1] في هذا المعنى: الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 257-259.

[2] يفرق البعض بين الأغلبية أو الأكثرية: الأغلبية: أي أكثر من نصف الأصوات التي أُدلي بها. وقد يُؤخذ بالأكثرية حينما يتنافس في الانتخابات أكثر من مرشحين، إذ يحصل المرشح صاحب الأكثرية على أصوات أكثر من أي من المرشحين الآخرين، وليس بالضرورة أغلبية الأصوات.

.

إلى أكثر من في الأرض، وهذه الآيات وإن كانت لا تعالج موضوع الشورى أو موضوع الأقلية والأكثرية بشكل مباشر، ولكنها تقرر قانونًا ربانيًا أن الحق في الحياة الدنيا لا يتحدد بالعدد ولا تقره كثرة أو قلة، ولكنه يتحدد بالقواعد والمبادئ والمنهاج الرباني[1]،

ويناقش أصحاب الرأي السابق، أن الحق لا يتحدد بالعدد، بأنه صحيح في ما نُص عليه، ولكن الأمر يختلف في الأمور الاجتهادية التي لا يوجد فيها نص قطعي.

وكذلك فإن الأكثرية التي ذمها الله ﷻ هي الأكثرية التي رفضت الإيمان بالله تعالى وبكتابه وبرسوله ﷺ، وإليك بعض ما ذكره المفسرون:

أكثر الناس، قيل هم كفار مكة [2]، وقيل: اليهود والنصارى، والأولى أنهم أكثر الناس مطلقًا، حيث إن أكثر الناس لغفلتهم وقصور نظرهم واستحواذ الشيطان عليهم لا يؤمنون بالقرآن، إما جهلًا وإعراضًا عنه وعدم اهتمام به، وإما عنادًا وظلمًا [3]، على الرغم من أن ما جاء فيه هو الذي يعطيهم خير الدنيا والآخرة

وقال ﷻفي نفس معنى الآيات السابقة:﴿ وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ﴾[الأنعام١١٦]., وهذه الآية كذلك تدل على أن أكثر الناس قد أعرضوا عن دين الله تعالى، وليس لها علاقة بموضوع الشورى أو بكراهية الأخذ بالأكثرية في الأمور الاجتهادية.

فالآية تؤكد أن أكثر الناس انحرفوا في أديانهم وأعمالهم، فأديانهم فاسدة وأعمالهم تبع لأهوائهم، وغايتهم أنهم يتبعون الظن، الذي لا يغني من الحق شيئا. . ، فإنه لا يستدل على الحق بكثرة أهله، ولا تدل القلة دائما أنها على الباطل، بل الواجب أن يستدل على الحق والباطل بالطرق الموصلة إليه [4]، ويؤكد ذلك أن تلك الآية جاءت بعد ذكر عناد المشركين، وعداوتهم للرسول ﷺ وولايتهم للشّياطين، ورضاهم بما توسوس لهم شياطين الجنّ والإنس، واقترافهم السيّئات طاعة لأوليائهم؛ وذلك لتُهَون على الرسول ﷺ والمسلمين ما يرونه من كثرة المشركين وعزّتهم، ومن قلّة المسلمين وضعفهم، ولتحذرهم من الثّقة بقولهم، وترشدهم إلى مخالفتهم في سائر أحوالهم، وعدم الإصغاء إلى رأيهم، لأنّهم يُضِلّون عن سبيل الله. . "[5]

---

[1] الشورى لا الديمقراطية، د. عدنان على رضا النحوي، ص 101-103، ط/ دار الصحوة، القاهرة، 1405هـ. وعلى الرغم من ذلك فقد أقر بلزوم الأخذ برأي الأكثرية في اختيار الخليفة وفي غيرها، نفس المصدر ص: 117 وما بعدها.

[2] لاحظ هذا القول في: تفسير الطبري 76/13. التسهيل لعلوم التنزيل ، أبو القاسم محمد بن أحمد، ابن جزي الكلبي الغرناطي ، 128/2، دار الكتاب العربي، لبنان، الرابعة.

[3] روح المعاني للألوسي 13/ 86. الكشاف عن حقائق التنزيل، الزمخشري، 479/2، دار إحياء التراث العربي. تفسير السعدي 412/1. الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص 69، ط/ دار القلم، الكويت، 1418هـ.

[4] تفسير السعدي 270/1.

[5] تفسير ابن عاشور، التحرير والتنوير، 22/8-23.

2- نصوص من السنة يُتوهم منها كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقًا

عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "تَجِدُونَ النَّاسَ مَعَادِنَ [1] فَخِيَارُهُمْ فِى الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِى الإِسْلاَمِ إِذَا فَقُهُوا وَتَجِدُونَ مِنْ خَيْرِ النَّاسِ فِى هَذَا الأَمْرِ أَكْرَهُهُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ فِيهِ وَتَجِدُونَ مِنْ شِرَارِ النَّاسِ ذَا الْوَجْهَيْنِ الَّذِى يَأْتِى هَؤُلاَءِ بِوَجْهٍ وَهَؤُلاَءِ بِوَجْهٍ "[2]

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ خِيَارُهُمْ فِى الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِى الإِسْلاَمِ إِذَا فَقُهُوا وَالأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ. " [3]

وجه الدلالة

الحديثان السابقان وإن كانا لا يعالجان موضوع الشورى مباشرة، ولكنهما يصوران لنا مواضع الوسع والطاقة وأن الحق لا يقرر بالكثرة الغالبة. [4]

وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال رسول الله ﷺ: " إِنَّمَا النَّاسُ كَالْإِبِلِ الْمِائَةِ لَا تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً[5] ". [6]

ووجه الدلالة التي يستدل بها من يرى كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقًا: أن هذا حديث يصور لنا طبائع الناس وقدراتهم، ويؤكد أن الحق لا يقر بالعدد: أكثرية أو أقلية، بل يقرر بالعقيدة والدين والمنهاج المتكامل الحق [7].

مناقشة الاستدلال بالأحاديث السابقة

هذه الأحاديث ليست في محل النزاع، وإنما يريد الرسول ﷺ أن يبين —كما في الحديثين الأوليين— أنه من كان شريفًا قبل الإسلام، لم يزده الإسلام إلا شرفًا، وإذا كانت الأصول شريفة كانت الفروع غالبًا كذلك، ولكن الفضيلة أساسًا في الإسلام بالتقوى وبخصال الشريعة، ومن اتفق له ذلك مع شرف النسب، كملت فضيلته وبانت مرتبته [8].

---

[1] تجدون الناس معادن: أي أصولا مختلفة، والمعدن هو الشيء المستقر في الأرض، فتارة يكون نفيسا، وتارة يكون خسيسا، ووجه التشبيه أن المعدن إذا استخرج ظهر ما اختفى منه، ولا تتغير صفته، فكذلك صفة الشرف لا تتغير في ذاتها، بل من كان شريفا في الجاهلية فهو بالنسبة إلى أهل الجاهلية رأس فإن أسلم استمر شرفه. انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، 6/ 529.

[2] صحيح البخاري، 1288/3، ح3304. صحيح مسلم 1958/4، ح2526، واللفظ له.

[3] صحيح مسلم 2031/4، ح2638.

[4] الشورى لا الديمقراطية، ص: 113.

[5] يقع اسم الراحلة على الجمل النجيب، وعلى الناقة النجيبة المختارة، والهاء للمبالغة كما يقال رجل داهية وراوية، ويقال جمل رحيل أي قوي على السير وجمل ذو رحلة أي قوة،

[6] صحيح البخاري 2383/5، ح6133. صحيح مسلم 1973/4، ح2547.

[7] الشورى لا الديمقراطية، ص: 112.

[8] شرح النووي على مسلم 16/ 79. إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، 7/ 563.

وأما الحديث الثالث فيبين الرسولﷺأن الزهد في القليل من الناس، والكامل منهم في الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة قليل [1]، أو أن القليل من الناس هو الرجل الكريم، الجواد؛ الذي يتحمَّل كل الناس وأثقالهم بما يتكلَّفه من القيام بحقوقهم، والغرامات عنهم، وكشف كربهم [2]، وهذا المرضى من الناس المنتجب، في عزة وجوده كالنجيبة التي يعز وجودها في كثير من الإبل [3]، وهذا المرضي من الناس، أو الذي يتصف بالتقوى، هو من نسعى في البحث عنه لانتخابه ليقودنا في طريق الحق والإصلاح.

وخلاصة القول في مناقشة الاستدلال بالنصوص التي لا تجعل الكثرة وحدها دليلًا على الحق: أن العمل بالأغلبية محدود بما ليس فيه دليل شرعي يلزم القلة والكثرة جميعًا، وإذا انعدم هذا الدليل، وكان الناس في حق الشورى سواسية، فلا يمكن أن يكون هناك فضل للقلة على الكثرة. [4]

ثالثًا: الأدلة على جواز العمل بمبدأ الأغلبية أو الأكثرية في المسائل الاجتهادية التي لا يوجد فيها نصٌ قطعي

أولًا: الأخذ برأي الأغلبية في القرآن الكريم

قال تعالى:﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣٨ ﴾[الشُّورَىٰ]. الواقع أن هناك علاقة قوية بين مبدأ الشورى ومبدأ الأغلبية، فالشورى لا تعني اتفاق الكل على رأي واحد، ولكنها تعني التشاور حتى نصل إلى أفضل الآراء التي تقرها وتقتنع بها الأكثرية [5]، التي تتحقق فيها الشروط المطلوبة في المنتخِبين أو المصَوتين مثل العدالة وغيرها، وليس من المناسب لا عقلًا ولا شرعًا أن يكون رأي الأقلية هو الفاصل.

قال تعالى:﴿ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ ﴾ [آلِ عِمۡرَانَ ١٥٩].

وجه الدلالة من الآية:

الأمر في الآية – على الراجح – للوجوب، ووجوب الشورى يتضمن الالتزام برأي الأكثرية من أهل الشورى؛ لأنه المتمم للواجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب [6]، فضلًا عن أنها أمر من الله تعالى لرسوله ﷺ بدوام المشاورة والمواظبة عليها، على الرغم أن من المشاورة في الواقعة التي نزلت فيها الآية، وهي غزوة أحد، كان رأي الأكثرية مخالفًا لرأي الرسول ﷺ، ولم يترتب عليه النصر؛ وذلك توجيهًا للأمة بعد الرسول ﷺ بإقامة هذا الركن العظيم وهو المشاورة، وأن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر، والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر. [7]

ثانيًا: الأخذ برأي الأغلبية في السنة النبوية الشريفة

---

[1] إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض 7/ 591

[2] المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي 9 /284.

[3] التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي 359/1.

[4] في هذا الاتجاه: في الفقه السياسي الإسلامي، فريد عبد الخالق، ص: 98-99، ط/ دار الشروق.

[5] النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة، د. صباح المصري، ص: 193.

[6] انظر نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد الأنصاري، ص: 59، ط/ دار قطر بن الفجأة، 1985م.

[7] تفسير المنار 4/ 163.

تؤكد كثير من الأحاديث والأحداث النبوية موافقة الرسول ﷺ على الأخذ بمبدأ الأغلبية، وإليك بعض هذه الأحاديث والوقائع:

عن أبي أمامة ﷺ قال: قال ﷺ: ". . وَتَخْتَلِفُ هذه الأُمَّةُ على ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً اثْنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ فَقُلْنَا انْعَتْهُمْ لنا قال السَّوَادُ الأَعْظَمُ. . "[1]

وعن أنس بن مالك ﷺقال: قال ﷺ: " إن أمتي لا تجتمع على ضلالة. فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم. "[2]

وجه الدلالة من الحديثين:

أمر الرسول ﷺ بلزوم السواد الأعظم عند الاختلاف، وهم جماعة الناس ومعظمهم الذين يجتمعون على سلوك المنهج المستقيم. . ، فإن اتفاقهم أقرب إلى الإجماع، والحديث يدل على أنه ينبغي العمل بقول الجمهور[3] أي بلزوم متابعة جماهير المسلمين وأكثرهم فهو الحق الواجب [4]

عن أبي ذر ﷺ قال: قال ﷺ: " اثْنَانِ خَيْرٌ مِنْ وَاحِدٍ وَثَلَاثٌ خَيْرٌ مِنْ اثْنَيْنِ وَأَرْبَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ فَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَنْ يَجْمَعَ أُمَّتِي إِلَّا عَلَى هُدًى. [5]"

وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال: قال ﷺ: ". . فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ بَحْبَحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ فإن الشَّيْطَانَ مع الْوَاحِدِ وهو مِنَ الاثنين أَبْعَدُ. . "[6]

وجه الدلالة من الحديثين السابقين:

مقتضى الأمر بلزوم الجماعة: أنه يلزم المكلف متابعة ما أجمع عليه المجتهدون [7]، فإن لم يكن إجماعًا فإن الاثنين أكثرية بالنسبة إلى الواحد، والثلاثة أكثرية بالنسبة إلى الاثنين وهكذا، وقدرة الأكثرية على رد وساوس الشيطان أكبر من قدرة الأقلية. [8]

---

[1] المعجم الكبير للطبراني 8/ 273، ح 8051. وصححه الهيثمي في مجمع الزوائد 234/6. ، ط/ دار الريان للتراث.

[2] سنن ابن ماجه 1303/2، ح 3950، قال الشيخ الألباني: ضعيف جدا دون الجملة الأولى.

[3] حاشية السندي على ابن ماجه 320/7، ح 3940.

[4] التيسير بشرح الجامع الصغير، للمناوي، 313/1، ط/ مكتبة الإمام الشافعي، الرياض.

[5] مسند أحمد 145/5، ح21331. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف جدا.

[6] مسند أحمد 18/1، ح 114، وقال الشيخ الأرنؤوط: إسناده صحيح. سنن النسائي 387/5، ح9219. صحيح ابن حبان 436/10، ح4576. المستدرك 197/1، ح 387. صحيح الإسناد: الأحاديث المختارة لأبي عبد الله الحنبلي المقدسي 192/1، ط/ مكتبة النهضة الحديثة.

[7] فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني 316/13

[8] في هذا الاتجاه التعبير عن الإرادة السياسية، أحمد أولاد سعيد، ص: 302. أيضا التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، 388/1.

قول الرسول ﷺ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لَوْ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُكُمَا. " [1]

ويستدل البعض بالحديث السابق على أن الصوتين أغلبية تجاه الصوت الواحد، ولو كان هذا الصوت هو صوت رسول الله ﷺ[2]، وذلك بالطبع في الأمور الاجتهادية.

رابعًا: الوقائع والأحداث التي أيدت الأخذ بمبدأ الأغلبية أو الأكثرية في الأمور الاجتهادية في السيرة وفي عهد الخلفاء الراشدين

خروج الرسول ﷺ من المدينة لملاقاة المشركين في أحد نزولا على رأي الأكثرية

جمعت قريش للمسلمين بعد هزيمتها في بدر، ونزلوا قريبًا من جبل أحد، كان رسول الله ﷺ يكره الخروج إليهم، ويرى أن يقاتلهم الرجال في وجوههم، ويرميهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم، ولكن كثير من الصحابة ممن لم يشهدوا بدرًا، وممن أكرمهم الله بالشهادة يوم أحد أرادوا الخروج لملاقاة الكفار، فنزل الرسول ﷺ على رأي الأكثرية، ودعا بدرعه فلبسها، وخرج لملاقاة المشركين في أحد، بالرغم من مخالفة ذلك لرأيه الخاص. [3]

الأغلبية هي التي قررت خلافة جميع الخلفاء الراشدين:

فأبو بكر ﷺ صار إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة[4]، ولم يبايع سعد بن عبادة [5]، وما ضر ذلك شيئا في خلافة أبي بكر ﷺ.

واعترض بعض الصحابة على ترشيح أبي بكر لعمر بن الخطاب في البداية [6]، ثم اتفقت كلمة الجميع على استحقاق عمر بن الخطاب لخلافة المسلمين.

ويُعد ترشيح عمر بن الخطاب لستة من الصحابة ليختار المسلمون منهم خليفة [7]، دليلًا على اقتناع الصحابة بمشروعية الأخذ بالأغلبية؛ لأن تعدد المرشحين يحتم الأخذ بالأغلبية [8].

---

[1] مسند أحمد 227/4، ح18023. وضعفه الشيخ شعيب الأرنؤوط. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رجاله ثقات إلا أن ابن غنم لم يسمع من النبي ﷺ 53/9.

[2] الدولة في الإسلام، أ. خالد محمد خالد، ص: 52، ط/ دار ثابت، الأولى، 1401هـ.

[3] سيرة ابن اسحاق (المبتدأ والمبعث والمغازي)، 303/3، ط/ معهد الدراسات والأبحاث. المغازي للواقدي 196/1. السيرة النبوية لابن هشام 9/4. تاريخ الطبري 60/2. أيضا الإسلام وأوضاعنا السياسية، المستشار عبد القادر عودة، ص: 217. الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 28.

[4] منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 530/1.

[5] تاريخ الطبري 244/2.

[6] تاريخ الطبري 352/2.

[7] البداية والنهاية لابن كثير 144/7.

[8] في هذا الاتجاه: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص 69.

ومن المعلوم أن بعض الصحابة اختلفوا مع علي ﷺ في ضرورة الأخذ بدم عثمان، ولم يبايعوه [1]، ولكن بايعه أغلب المسلمون.

خامسًا: الأخذ برأي الأغلبية في أقوال الفقهاء السابقين

مبدأ الترجيح بالأغلبية مبدأ معروف في الفقه الإسلامي، بحثه أهل الأصول في باب الإجماع، وبحثه غيرهم في باب السياسة الشرعية، وكذلك غالبًا ما يبين علماء الفقه في كل مسألة يتناولونها رأي الجمهور، ولا معنى للجمهور إلا الأغلبية، وهذا المبدأ يحث عليه الإسلام عمومًا في تأكيده على الجماعية في مختلف أحكامه وتكاليفه، ويؤكده العقل عندما يقرر بأن احتمال خطأ الجماعة أقل من خطأ الفرد، فالأكثرية دليل الحق وشاهده عند انعدام المعيار الموضوعي[2].

1– قياس حجية الأخذ برأي الأغلبية على حجية اتفاق أكثر المجتهدين

– ذهب بعض الأصوليين إلى انعقاد الإجماع بموافقة الأكثر مع مخالفة الأقل[3]، وهذا وإن كان مذهبًا مرجوحًا إلا أنه يبين مدى اعتبار رأي الأكثرية، وأن مخالفة القلة لا يُعتد بها.

– ومن ناحية أخرى فإن بعض أهل العلم ذهب إلى أن اتفاق أكثر المجتهدين وإن لم يكن إجماعًا فإنه حجة يجب العمل به على أهله؛ لأنه يدل ظاهرًا على وجود دليلٍ راجحٍ أو قاطعٍ استندوا إليه؛ ولأنه في غاية البعد أن يكون دليل المخالف راجحًا، والكثيرون لم يطلعوا عليه، أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطًا أو عمدًا، ولو لم يكن ذلك متعذرًا، ولذلك لم يكن قولهم قطعيًا[4].

– في حين يرى بعض أهل العلم أن رأي الأكثرين أولى بالقبول وليس بحجة [5]. ومثله يقال في اعتماد رأي الأغلبية عند اتخاذ القرار، فهي تستند إلى أدلة قوية في الترجيح، ويبعد أن تكون أسباب الأقلية منطقية، وترفضها الأكثرية بدون سبب.

2– انعقاد الإمامة باختيار أغلبية أهل الحل والعقد

قال أبو يعلى: " فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد. " [6]

وقال الماوردي: " قالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضا به عامًا والتسليم لإمامته إجماعًا. . "[7]

---

[1] تاريخ الطبري 704/2.

[2] انظر النظريات السياسية الإسلامية للريس، ص: 250 أيضا ص: 368. نظام الحكم في الإسلام للأنصاري ص70.

[3] كشف الأسرار للبزدوي 363/3 وما بعدها.

[4] أصول الفقه، د/ محمد الخضري، ص: 271.

[5] الوجيز في أصول الفقه لزيدان، ص: 180.

[6] الأحكام السلطانية لأبي يعلى ابن الفراء ص: 23، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

[7] الأحكام السلطانية للماوردي ص: 7.

وقال الغزالي: " وإذا كانت الإمامة تقوم بالشوكة، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياع وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع، فهذا أقوى مسلك من مسالك الترجيح[1]. . . فإنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمر وجب الترجيح بالكثرة. . " [2]

وقال الجويني(419- 478 هـ) [3]: " فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة. . "[4]

وقال ابن تيمية: " ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه (أبا بكر) وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إمامًا بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك. . . " [5]

سادسًا: الأخذ برأي الأغلبية في الفكر الإسلامي المعاصر [6]

- الواقع أن العقل البشري ليس معصومًا من الزلل، والتاريخ يفيض بأحكام أكثريات بها أخطاء أو أنانية على الرغم من تحذير أقليات حكيمة بعيدة النظر، ولكن قرارات الأكثرية عندنا – معشر المسلمين – من المفترض فيها أنها ستصدر عن أغلبية تتصف بالعدالة والورع، وهذا يُعد ضمانًا كافيًا [7].

- وإذا صح عقلًا أن يأتي رأي الأكثرين خاطئًا، ورأي الأقلين صوابًا، فهو نادر والنادر شاذ، الشاذ لا حكم له، وهذا بعد الأخذ في الاعتبار الضمانة السابقة وهي شرط العدالة والحكمة التي تتصف بها الأكثرية التي تأخذ القرارات، والتي تُبدي رأيها مجردا لله تعالى. [8]

---

[1]فضائح الباطنية للغزالي ص: 173- 174، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

[2]فضائح الباطنية ص: 175

[3]شيخ الشافعية، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن حيويه الجويني، أحد أبرز علماء الأشاعرة، وله العديد من المؤلفات النافعة ومنها البرهان في أصول الفقه، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، نهاية المطلب في دراية المذهب. سير أعلام النبلاء 468/18. وفيات الأعيان 168/3.

[4]غياث الأمم في التياث الظلم للجويني ص: 55.

[5] منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 1/ 530.

[6]لاحظ في اتجاه تأييد العمل بالأغلبية: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص: 51. الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، ص 162. . المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ص 157.

[7] في هذا المعنى: منهاج الحكم في الإسلام لمحمد أسد ص: 95-96، ط/ دار العلم للملايين، الأولى، 1957م.

[8]الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، ص: 215، ط/ كتاب المختار.

– وإنما ينبغي أن يحمل القول بأن الكثرة ليست مناط الصواب حيث يوجد الدليل القاطع، وأما إذا تساوت الأدلة أو تعدد الفهم، أو انعدم النص، فإن العقل البشري لم يستطع حتى الآن أن يبتكر وسيلة يصل بها إلى اتفاق حول الشؤون المشتركة لمجتمع خير من مبدأ الأخذ برأي الأغلبية، ولا مناص من ترجيح رأي الأكثرية. (1)

– وسوء تطبيق مبدأ الأغلبية سواء من الحكومات بتزييف الانتخابات، أو من الأحزاب بتقديمها المصالح الحزبية على المصالح العامة، أو غير ذلك لا يخل بها كقاعدة متفق عليها، فإنها تظل صحيحة في أساسها (2)، " وليس إذا وقع الإخلال بقاعدة سقط حكمها (3)".

سابعًا: ضوابط الأخذ بمبدأ الأغلبية

– أن اختيار الشعب أو الأكثرية في الدولة الإسلامية يكون في الأمور الاجتهادية التي تحتمل الخلاف وليس في الأصول والثوابت القطعية؛ لأن اختيار الشعب لا يحيل الباطل حقًا، ولا الحق باطلًا، والشعب ليس هو المقياس الذي يعرف به الحق والباطل، ولكن مرد ذلك إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ولو كان مدار الأمر على اختيار الشعب في كل المسائل لكان لمسيلمة الكذاب كامل الحق في الحكم والولاية وليس لأبي بكر الصديق ﷺ؛ لأن الشعب وقتها أكثره ارتد عن دينه ووقف مع مسيلمة الكذاب في قتاله لأبي بكر ﷺ ومن معه من المسلمين. (4)

– أنه ينبغي أن توضع قواعد تضمن – قدر الاستطاعة- أن يكون المنتخَبون المصوت لهم، وكذلك المنتخِبون أصحاب الأصوات من العدول، وبالتالي ستقل مشاركة أصحاب الأهواء، الملتزمين بالمعارضة أو الملتزمين بالتأييد بحكم موقف الحزب الذي يتبعونه إلى أقل درجة ممكنة.(5)

الفرع الرابع: مشروعية التعددية من خلال القواعد الفقهية. (6)

يوجد العديد من القواعد الفقهية الشاملة في الشريعة الإسلامية، بإعمالها نستطيع أن نتوصل إلى مشروعية التعددية في الفقه السياسي الإسلامي، ومن بين هذه القواعد:

---

(1)نظام الحكم في الإسلام للأنصاري ص: 70. منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، ص: 97.

(2) في الفقه السياسي الإسلامي، فريد عبد الخالق، ص 102.

(3)الأحكام السلطانية للماوردي، ص 291.

(4)حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص293.

(5)في هذا الاتجاه: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، ص 214، ط/ دار الشروق، الأولى، 1403 هـ.

(6)عنوان هذا الفرع في الرسالة الأصلية التي نُوقشت هو " مشروعية التعددية السياسية من خلال القواعد الكلية والأصول الشاملة في الشريعة الإسلامية" واقتصر على الشورى والرقابة على السلطة وحُذفت القواعد الفقهية المشار إليها.

1– قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب [1]

أولًا: معنى قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

تبين القاعدة السابقة أنه ما ورد فيه الدليل بإيجابه، وكان ذلك الواجب لا يؤدَّى إلا بعمل من الأعمال حتى يمكن فعله، فإن ذلك العمل المؤدي إلى الواجب يعتبر واجبًا ولو لم يرد فيه دليل على وجوبه ، بشرط أن يكون مقدورًا عليه. [2]

ثانيًا: دلالة قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب على مشروعية التعددية السياسية

إذا استصحبنا القاعدة السابقة لتطبيقها في مجال السياسة الشرعية، فإننا نجد أن الشريعة تأمرنا بجملة من المبادئ الكلية التي لا يمكن تطبيقها تطبيقًا سليمًا في عصرنا الحاضر– الذي تعقد وتطور تطورًا كبيرًا في شتى مجالات الحياة خلافًا للبساطة التي كانت عليها الأمور في العصور السابقة– إلا بالتعددية السياسية [3]، فعلى سبيل المثال:

أ– الشورى

إذا كانت الجماعة وحدها هي صاحبة القرار في شؤونها المصيرية — سواء صدرت تلك القرارات من الجماعة مباشرة أو من أهل الحل والعقد التي اختارتهم الأمة ليمثلوها – وقرارها يسمى الشورى بالمعنى الملزم؛ لأنه يكون ملزمًا لها، ولجميع أفرادها حكامًا ومحكومين، سواء صدر بالإجماع أو صدر بالأغلبية، وكذلك من بين الأمور التي يجرى التشاور بشأنها تحديد من يتولى السلطة، وطريقة اختياره ومحاسبته [4]، ولا يتم تطبيق مبدأ الشورى كما ينبغي إلا بإتاحة الفرصة لجميع أعضاء الجماعة للمشاركة فيه على أساس من المساواة والحرية الكاملة [5]، وفي الواقع فإن التعددية السياسية هي أفضل السبل لتحقيق ذلك في عصر أصبح إدارة الحكم فيه علمًا متشعب الجوانب تتباين أطروحاته، فتقوم الأحزاب السياسية بصياغة الأفكار المختلفة في برامج سياسية متكاملة، ثم تطرحها على الأمة لتقرر مدى فاعلية هذه البرامج ومدى صدق القائمين عليها.

فالشورى والتعددية السياسية وجهان لعملة واحدة، وإذا كانت الشورى ترتبط بالعقيدة ارتباطًا وثيقًا، بحيث تجعل الأمة الإسلامية محتفظة بخصائصها، ومتمتعة بالتحرر من سلطان الطغاة والمستبدين؛ وذلك لأنها تؤلف طريقا سياسيًا وعمليًا يحول بين الناس وبين أن يتخذ بعضهم بعضا أربابًا من دون الله تعالى، وتحول بين الحكام وبين أن يستعبدوا الناس ويتحكموا في رقاب الخلق، ويجردوهم من أخص مميزاتهم التي منحهم الله ﷻمن حرية الاختيار وحق التفكير وحق مناقشة الحكام في تصرفاتهم وفي مناهجهم السياسية، فهي من لوازم الإيمان بالله تعالى [6]، فالواقع أنه لا يمكن تطبيق الشورى بالصورة السابقة إلا من خلال التعددية السياسية.

---

[1] انظر القواعد والفوائد الأصولية، ابن اللحام، ص: 130، ط/ المكتبة العصرية، 1420 هـ. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص: 150. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 1/ 152.

[2] الإحكام للآمدي 1/ 153. المستصفى للغزالي ص: 57.

[3] الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طبلية، ص 309.

[4] الشورى أعلى مراتب الديمقراطية د. توفيق الشاوي ص 70–71 – بتصرف.

[5] الشورى أعلى مراتب الديمقراطية د. توفيق الشاوي ص73.

[6] الشورى في الإسلام مؤسسة آل البيت / الشيخ عز الدين التميمي، 1184/3.

ب – الرقابة على السلطة أو حسبة الرعية على الدولة

الرقابة على السلطة حق أصيل للأمة، مبني على أنها صاحبة الحق في السلطة ابتداء، ولقد أعلن خلفاء الرسول ﷺ هذا المبدأ في بداية حكمهم؛ لكي تعرفه الأمة، ولا تتنازل عنه لأي سبب من الأسباب، وعلى سبيل المثال عن أبي بكر الصديق ﷺ أنه قال: ". . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم. . " [1].

فإن تقويم الإمام المنحرف لا يكون إلا بقوة الجماعة، لا بقوة الفرد، والأمر يقتضي قيام جماعات أو قوى ضغط أو أحزاب سياسية، ويدل على هذا المبدأ النصوص الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

فعن حذيفة بن اليمان قال: قال ﷺ: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنْ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْ عِنْدِهِ ثُمَّ لَتَدْعُنَّهُ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَكُمْ " [2].

وعن عبد الله بن مسعود قال: قال ﷺ: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَلَتَأْخُذُنَّ عَلَى يَدِ الظَّالِمِ، وَلَتَأْطِرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا، أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللَّهُ قُلُوبَ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَلَيَلْعَنَنَّكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ. " [3].

والمتأمل في أحاديث الحسبة يجد صيغة الخطاب تتوجه إلى المجموع لا إلى الآحاد [4]، وكل أمر لا يتم إلا بالاجتماع عليه، فالجماعة له واجبة، كما هو مقرر في القاعدة السابقة " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب "، فعلى سبيل المثال الجماعة فرض في للقتال؛ لأنه لا قتال ينكأ العدو، وينصر المسلمين إلا باجتماع وأمير، وكذلك إقامة الجمع والجماعات وغيرها من الواجبات، وهكذا الحال في كل منكر لا يمكن إزالته إلا بجماعة، فالجماعة عندئذ تكون واجبة. [5]

وتلك الجماعات هي الأحزاب السياسية في العصر الحديث، وهي أكثر فاعلية وتأثيرا في باب التغيير وإصلاح الأحوال من المعارضات الفردية المتناثرة، فالنظام الحزبي يشكل حلًا لمشكلة مزمنة وهي كيفية التوفيق بين النهي عن الخروج على الحاكم خوف الفتنة، وبين إمكانية التغيير عن طريق ضمان الانتقال والتداول السلمي للسلطة من الحزب الحاكم إلى الحزب المعارض دون إراقة دم ولا وقوع في الفتنة.

2– قاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف أو دفع أعظم المفسدتين بارتكاب أدناهما وتحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما [6]

---

[1] سبق تخريجه.

[2] مسند أحمد 388/5، ح 23349، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط حسن لغيره. سنن الترمذي 468/4، ح2169. وحسنه الشيخ الألباني. سنن البيهقي الكبرى، 93/10، ح19986.

[3] المعجم الكبير للطبراني 146/10، ح 10267. مسند أبي يعلى 8/ 448، ح 5035، وقال حسين سليم أسد: إسناده ضعيف. وضعفه الشيخ الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير، ح 1822.

[4] التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص 80.

[5] مشروعية الجهاد الجماعي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص 3.

[6] الأشباه والنظائر، السيوطي، 1/ 87. شرح القواعد الفقهية للشيخ الزرقا، 1/ 199 –201، ط/ دار القلم، دمشق، الثانية، 1409 هـ. القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، ص: 276، ط/ دار القلم دمشق، الأولى، 1406 هـ.

أولًا: معنى القاعدة السابقة

الواجب هو فعل المصالح كلها، واجتناب المفاسد كلها، بحيث لا يقر الإنسان على ترك مصلحة ولا فعل مفسدة، لكن هذا عند عدم تعارض المصالح والمفاسد، لكن لو قدرنا تعارض مصلحتين بحيث يؤدي فعلنا لأحدهما تفويت الأخرى، أو تعارض مفسدتين بحيث يؤدي ترك أحدهما إلى فعل الأخرى، ففي هذه الحالة نكون ملزمين بترك إحدى المصلحتين وبالوقوع في إحدى المفسدتين، فأي المصالح نقدم وأي المفاسد نجتنب؟ وهذا هو ما تجيب عليه القاعدة السابقة. [1]

ثانيًا: دلالة قاعدة ": يدفع أعظم المفسدتين بارتكاب أدناهما ويحصل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما " على مشروعية التعددية السياسية

عند تطبيق القاعدة السابقة في باب السياسة والحكم، نجد أنه يترتب على نظام التعددية بعض الأضرار كتفرقة الأمة أو زيادة الشحناء بين بعض طوائف الأمة، ويترتب على منع التعددية ترك السلطة بلا قيود، واستبداد وفساد لا يعلم منتهاه إلا الله تعالى، واللجوء إلى الطرق الثورية والدموية للتوصل إلى الحكم، والثانية أعظم مفسدة فنراعي المفسدة الكبرى، بفعل الصغرى؛ لأن الشريعة جاءت بتقليل المفاسد، وكذلك فإنه يترتب على التعددية مصالح مثل الانتقال السلمي للسلطة، وحفظ الدماء والأموال، وتحقيق مراقبة السلطة ومحاسبتها كما ينبغي، ويترتب على منع التعددية عدم ذكر عيوب الحاكم وأخطائه على الملأ، وعدم إظهار الخلاف وقلة الفرقة، والأولى أكبر مصلحة، فنراعي المصلحة الكبرى، ونغض الطرف عن الأخرى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " فالتعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما، وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة [2]. . (ومثال الحسنات والسيئات التي لا يمكن التفريق بينهما) إذا كان المتولي للسلطان العام أو بعض فروعه كالإمارة والولاية والقضاء ونحو ذلك، إذا كان لا يمكنه أداء واجباته وترك محرماته... جازت له الولاية وربما وجبت؛ وذلك لأن الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها من جهاد العدو وقسم الفيء وإقامة الحدود وأمن السبيل: كان فعلها واجبًا، فإذا كان ذلك مستلزمًا لتولية بعض من لا يستحق وأخذ بعض ما لا يحل وإعطاء بعض من لا ينبغي؛ ولا يمكنه ترك ذلك: صار هذا من باب ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به فيكون واجبًا أو مستحبًا إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب [3]. . . ومن هذا الباب تولي يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفارًا. . . "[4]

---

[1] تلقيح الأفهام العلية بشـــرح القواعد الفقهية 10/3. مجموع الفتاوى لابن تيمية، 28 / 129. قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام، 1/ 83، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[2] مجموع الفتاوى 51/20

[3] مجموع الفتاوى 55/20.

[4] مجموع الفتاوى 56/20.

3- قاعدة العمل بالدليلين أولى من إعمال أحدهما وإلغاء الآخر:(1)

أولًا: معنى القاعدة السابقة

إذا كان هناك تعارض بين الأدلة، فإنه ينبغي محاولة الجمع بينهما؛ لأن العمل بالدليلين أولى من إعمال أحدهما وإلغاء الآخر، وكذلك الحال بالنسبة لتعارض المصالح، فالأصل أن يعمل المكلف على تحقيق كل المصالح، ولا ينبغي أن يترك مصلحة بدعوى تقديم غيرها، وذلك ما لم تكن المصلحتان متعارضتين ولا يمكن الجمع بينهما. **(2)**

ثانيًا: دلالة القاعدة السابقة على مشروعية التعددية السياسية

إذا استصحبنا القاعدة السابقة لتطبيقها في تطبيق التعددية السياسية أو رفضها، فإنه ولا شك يمكننا تحقيق وحدة الأمة وعدم الفرقة إذا حصرنا التعددية السياسية في مجال الأمور الاجتهادية، واتفق الجميع على الأصول والقواعد الكلية، وفي المقابل فإن التعددية السياسية يترتب عليها تحقيق الرقابة والمحاسبة المطلوبة على الحكام، والتمكن من عزلهم إذا خرجوا على القواعد والأصول الكلية الإسلامية، أو إذا فسدوا أو استبدوا، وكذلك تحقيق التداول السلمي للسلطة بدون إراقة الدماء أو الثورات والاضطرابات.

ويؤيد ذلك التطبيق الصحيح لكلا الأمرين، فالتطبيق الصحيح للتعددية السياسية في الغرب ترتب عليه استقرار سياسي وتبادل سلمي للسلطة، وأما رفض التعددية فترتب عليها في بلادنا كم هائل من الاستبداد والفساد والثورات والاضطرابات.

الموقف من التعددية السياسية بناء على ما سبق من استدلالات ومناقشات

الذي أراه أن الخلاف مع طائفة كبيرة ممن ينكرون التعددية السياسية في الدولة الإسلامية يرجع إلى أنهم يناقشون مفهومًا للتعددية السياسية غير الذي يقول به المقرون لشرعية التعددية؛ وذلك يحدث عادة نتيجة الاختلاف الناتج من تعدد دلالات الألفاظ نتيجة لتطورها عبر العصور، مما يؤدي إلى افتقاد الأسس والمقاييس المشتركة عن لفظ محدد

وإليك بعض نواحي القصور المنهجي في البحث للرافضين للتعددية السياسية على وجه الإطلاق:

أولًا: أن المنكرين لشرعية النظام الحزبي اتخذوا من عيوب تطبيقه في العصر الحديث ذريعة لموقفهم المنكر لشرعيته(3)، غير أن الواجب هو أن نبحث الأدلة الشرعية لا أن نعيبه بعيوب خارجه عن مضمونه.

---

(1) قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني، 1/ 186، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1418 هـ. إعلام الموقعين لابن القيم، 2/ 321، ط/ المكتبات الأزهرية القاهرة – ط/ دار الجيل بيروت. المحصول للرازي 3/ 215، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الأولى، 1400 هـ.

(2) فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية، د. حسين أحمد أبو عجوة، ص1105.

(3) على سبيل المثال ما ذهب إليه المودودي في أكثر من موضع في نظرية الإسلام وهديه. والحق أنه وغيره تأثروا بعيوب تطبيقه في أزمانهم، ويرجع ذلك أساسا إلى أن الأنظمة التي تطبقه لا تهتدي بهدي الإسلام، فخرجت تعددية سياسية مشوهة فعلا.

ثانيًا: المنكرون لشرعية التعددية السياسية لم يحددوا مفهوم الحزبية السياسية تحديدًا مانعًا جامعًا قبل النظر في التكييف الشرعي له، مما ترتب عليه الخلط بينه وبين غيره من المفاهيم، مثل الخلط بين مصطلح الحزب ودلالته في التاريخ الإسلامي القديم، ومصطلح الحزب ودلالته بالمفهوم المعاصر، وكذلك الخلط بين مصطلح الفرق الضالة بالمفهوم الإسلامي، ومصطلح الحزب بالمفهوم المعاصر، والخلط بين مفهومي الولاء للأمة الإسلامية، الذي يجب أن يتحلى به كل مسلم، ومفهوم الولاء لشخص الحاكم، والذي لا يفرض على كل مسلم، والرافض له ليس بمذموم في الإسلام، ولذلك فهم يعتبرون أن الولاء لحزب ما يتعارض مع الولاء للأمة الإسلامية والولاء للإسلام، حيث يدمجون بين الولاء للإسلام والولاء للحاكم. [1]

ثالثا: أن المعارضين للتعددية السياسية استشهدوا ببعض الأفعال للصحابة مثل أن تنعقد الإمامة بمجرد عهد الخليفة الذي قبله، كما وقع من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما [2]، وبوجوب أن يحكم الحاكم مدى حياته كما كان في عهد الخلفاء الراشدين [3]، **وذلك بدون التمييز بين الفعل السياسي للخلفاء الراشدين بناء على أوضاع تاريخية واجتماعية خاصة، وبين القاعدة الكلية العامة التي تحكم الفعل وتوجهه،** مما أدى إلى إعطاء صفة العموم واللزوم لممارسات سياسية أفرزتها أوضاع تاريخية خاصة، بينما ينبغي علينا أن نعمل على استخلاص المبادئ الكلية من أحكام الخلفاء الراشدين للقضايا المختلفة لنسترشد بها في القضايا السياسية المعاصرة، حيث هي وحدها التي ينبغي أن تطبق في كل زمان ومكان.

رابعًا: المعارضون للتعددية السياسية لم يأتوا ببديل عن الأحزاب السياسية يضمن للمسلمين عدم استبداد الحاكم بالسلطة، ويضمن انتقال السلطة دون إراقة الدماء، وكذلك يضمن للمسلمين ممارسة الحقوق والحريات التي أقرها الإسلام، فما هو الحل مع امتلاك الحاكم لكل أسباب القوة والقدرة، وفي نفس الوقت يعجز عن تحقيق مصالح المسلمين، ويكون سببا في انتشار الفساد والظلم، وفي سوء توزيع الثروات واستحواذ قلة قليلة على النصيب الأعظم من الثروة، في حين يغرق السواد الأعظم في الفقر والمرض، فما هو الحل في حالة تحايل الحاكم على تطبيق الشريعة وإفراغها من مضمونها، والالتزام فقط ببعض القشور والأمور الشكلية السطحية، مع تمكنه من تسخير الكثير ممن ينتسبون للعلم من تحسين صورته أمام العامة والجهال.

والبديل الوحيد هو الخروج على أئمة الجور، وما يترتب عليه من إراقة الدماء وانتهاك الأعراض، وبالقطع فإن تكاليف التعددية والتبادل السلمي للسلطة أهون كثيرًا، والهدف من التعددية هو ضمان عدم استبداد الحاكم وصلاحه وتحقيق الرقابة عليه وإمكانية عزله إذا انحرف عن المنهج الإسلامي، والرأي المعارض للتعددية لم يقدم البديل الذي يحقق هذه الأهداف، وإنما قدموا كلامًا نظريًا مرسلًا يصعب تحقيقه عمليًا في مجال الأنظمة السياسية.

---

[1] النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية د. صباح مصطفى المصري ص 58.

[2]لاحظ على سبيل المثال الديمقراطية ونظريات الإصلاح للدكتور سعيد عبد العظيم ص 83

[3]الديمقراطية ونظريات الإصلاح للدكتور سعيد عبد العظيم ص 97.

المطلب الثالث: ضوابط التعددية السياسية

تبين مما سبق أنالتعددية السياسية ليست مسألة يمكن أن تتصف بالحرمة باعتبارها مسألة دينية، ولكنها مسألة اجتماعية سياسية تتغير بتغير الظروف الاجتماعية والسياسية، وليس ثمة ما يحول دون الأخذ بهذا النظام إذاكانت المصلحة تقتضي ذلك، وفي نفس الوقت فإن إباحة تلك التعددية منوط ببعض الضوابط، منها ضابط ذاتي ينبغي أن يلزم المسلم به نفسه، وضوابط موضوعية عبارة عن قوانين ملزمة للجميع:

الفرع الأول: الضابط الذاتي وهو الالتزام بالحق وتشرب مبدأ الولاء والبراء دراسةً وتطبيقًا

– ينبغي أن يلتزم المسلمُ الحقَ مطلقًا ولا يصرفه عنه صارف، والارتباط بالحق يوجب على كل مسلم أن يكون عمله في سبيل الله ﷻوابتغاء مرضاته، وأن يجعل كتاب الله ﷻوما صح عن الرسول ﷺ وما أجمعت عليه الأمة إمامه وقائده، ولا يحيد عنه لقول قائل، ولو كان هذا القائل إمامًا متبعًا أو هوىً أو عرفًا أو غير ذلك[1].

وهذا الحق لابد أن يكون في الأمة من يقوم به كما قال ﷺ فيما رواه عنه ثوبان ﷺ: " لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ " [2]، كما كان صحابة رسول الله ﷺ في سمعهم وطاعتهم لله تعالى ولرسوله ﷺ، وفي رضاهم بحكم الله تعالى ولو خالف أهواءهم وما عليه آباؤهم وعشائرهم [3].

– الملتزم بالحق لا يعقد موالاته ومعاداته على أساس الانتماء إلى الحزب، ولا ينصره في الباطل كما ينصره في الحق، ولا يوالي أو يقرب من كان من حزبه أو من أنصار حزبه ولو كان في دينه أو في أخلاقه أو في سلوكه خلل، ويعادي ويجافي من ليس من حزبه بغض النظر عن حسن دينه وأخلاقه وسلوكه. [4]

والملتزم بالحق لا يُقدم قول الحزب أو قول رئيس الحزب على تعاليم الشرع، ولا يطيع الأوامر والتعليمات التي ترد إليه من حزبه طاعة عمياء دون أن يردها إلى الشرع ويعرف حكم الله تعالى فيها، وهو يقبل الحق سواء جاءه من حزبه أو من غير حزبه [5].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق أو الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمر بالجماعة والائتلاف ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان " [6].

---

[1] أصول العمل الجماعي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ص5-7.

[2] صحيح مسلم 1523/3، ح1920.

[3] أصول العمل الجماعي للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ص5-7.

[4] في هذا المعنى: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص 197.

[5] في هذا المعنى بتصرف حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، الشيخ عبد المنعم مصطفى حليمة، ص200.

[6] مجموع الفتاوى لابن تيمية، 92/11، ط/ مكتبة دار الوفاء.

وقال أيضًا: " من حالف شخصًا على أن يوالي من والاه، ويُعادي من عاداه كان من جنس التتر المجاهدين في سبيل الشيطان، ومثل هذا ليس من المجاهدين في سبيل الله تعالى، ولا من جند المسلمين، ولا يجوز أن يكون مثل هؤلاء من عسكر المسلمين بل هؤلاء من عسكر الشيطان". [1]

الفرع الثاني: الضوابط القانونية

أولًا: أن تلتزم الأحزاب بكل ثوابت ومحكمات الشريعة الإسلامية

ثوابت الشريعة—كما سبق [2]— هي التي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يجوز أن تكون محل اجتهاد. ، وهذا الالتزام هو سبيل تحقيق العبودية لله تعالى؛ ولذلك فإنه لا يجوز — في حالة السعة والتمكين- عرض هذه الثوابت على الشعب ليقررها أو ليرفضها — حتى وإن تأكدنا أن الشعب بفطرته لا يقبل سواها- لأن الالتزام بثوابت الشريعة في هذه الحالة يكون طاعة للشعب ونزولًا على إرادته وليس تحقيقا لألوهية الله تعالى وربوبيته، أو تحقيقا لعبودية العباد وتوحيدهم لله تعالى.

وبناء على ما سبق فإنه لا يجوز قيام الأحزاب التي تنادي بإلغاء الهوية الإسلامية للدولة ونبذ كتاب الله تعالى والاحتكام إلى شرائع وقوانين تخالف شريعة الله تعالى وتدعو إلى فصل الدين عن الدولة[3]،وعدم جواز قيام هذه الأحزاب هو ألف باء التطبيق العملي لما قررته ونصت عليه كل الدساتير التي تنص على أن دين الدولة الإسلام.

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ٤١ ﴾ [الحَجّ]. فالذي يستحق السلطة والتمكين ، ويعده الله تعالى بالنصر والتأييد هم فقط من يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويأمرون بالمعروف ، وهو كل ما أمر الله تعالى به ، وينهون عن المنكر ، وهو كل ما نهى الله تعالى عنه، ولا يُعقل في دين الله تعالى أن يُسمح بالحكم وبالتمكين لمن لا يقيمون الصلاة ولا يؤتون الزكاة ويأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف.

مناقشة الاحتجاج بجواز مثل هذه الأحزاب، وما تدعو إليه من منكرات، وحماية ذلك بالقوانين بناء على وجود بعض الفرق الضالة أو المبتدعة في تاريخ الإسلام.

مناقشة هذه الشبهة تقتضي أن نقسم الجماعات التي ظهرت في تاريخ الإسلام إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: جماعات تتفق أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الكلية الإسلامية، وأما القسم الثاني: جماعات وفرق تحزبت على قواعد كلية بدعية تخالف الأصول الإسلامية

القسم الأول: جماعات تتفق أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الكلية الإسلامية

---

[1] مجموع الفتاوى 20/28-21.

[2] راجع مبحث الثابت في الشريعة ص: 204من هذا البحث.

[3] في هذا الاتجاه: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 227-228. التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص 100 وما بعدها.

ويمكن أن نفرق بين مرحلتين لهذه الجماعات – بناء على إمكانية حدوث الاختلاف بينها في الأهداف أو في الوسائل لتحقيق هذه الأهداف – إلى مرحلة العهد النبوي، ومرحلة بعد العهد النبوي.

أولًا: في العهد النبوي

في العهد النبوي كان الأوس والخزرج يتصرفان كجماعتين، وكان كل جماعة منهما تنافس الأخرى في السبق والجهاد والامتثال لأمر الرسول ﷺ، فلما كلف رسول الله ﷺ محمد بن مسلمة وهو من الخزرج أن يقتل كعب بن الأشرف اليهودي، لم يقر للأوس قرار حتى يحققوا منقبة مساوية من أجل ألا يسبقوهم، فطلبوا من الرسول ﷺ مثلها، فأرشدهم إلى قتل سلام ابن أبي الحقيق في خيبر فخرجت جماعة منهم إليه فقتلوه، ولم يسع الرسول ﷺ للقضاء على اجتماعهم وإمامتهم الخاصة، أو ينه عن جماعتهم وولائهم القبلي بناء على أنه لا ولاء إلا للإسلام فقط، وذلك ما دام ولاؤهم الأول للإسلام، وما داموا ملتزمين بكتاب الله ﷻوسنة رسوله ﷺ[1].

وكذلك كان المهاجرون والأنصار يتصرفان كجماعتين، ، وكذلك كان الرسول يعطي في الغزوات راية لأحد المهاجرين وينضمون تحت لوائه، ويعطي راية أخرى لأحد الأنصار وينضمون تحت لوائه رغبة منه ﷺ من أن يتنافسا في الجهاد والخير.

ولكن لما تداعى رجل من الأنصار بالنصرة من الأنصار فقال: يا للأنصار، وتداعى رجل من المهاجرين للنصرة من المهاجرين فقال: يا للمهاجرين، نهى الرسول عن ذلك، وقال: " مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ ... دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ "[2]، وهذا النهي لأنه عودة لما كانوا عليه أيام الجاهلية من نصرة من يكون في القبيلة مطلقًا [3]، ومن التعاضد بالعصبات والقبائل في أمور الدنيا ومتعلقاتها، وكانت الجاهلية تأخذ حقوقها بالعصبات والقبائل، فجاء الإسلام بإبطال ذلك وفصل القضايا بالأحكام الشرعية، فإذا اعتدى إنسان على آخر حكم القاضي بينهما وألزمه مقتضى عدوانه [4].

وبالرغم مما سبق فإنني لا أرى أنه في عهد الرسول ﷺ يمكن اعتبار أي من الجماعات السابقة فرقًا أو أحزابًا؛ لأن الجميع كانوا يدينون بالطاعة المطلقة للرسول ﷺ، يأتمرون بأمره، وينتهون عن نهيه ﷺ، ولم يكن بينهم خلاف في السبل والوسائل التي يتبعونها لتحقيق أهدافهم؛ لأن القائد كان هو الرسول ﷺ، وكانوا جميعا يرجعون إليه في كل ما يأخذون وما يدعون.

ثانيًا: بعد العهد النبوي

ظهر بجلاء تميز كل من المهاجرين والأنصار كجماعتين مما يؤيد أصل فكرة التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة بعد العهد النبوي، عندما اختلفوا حول اختيار خليفة رسول الله ﷺ، وطلب كل منهما أن يكون الخليفة من جماعته، وكان الأوس وعلى رأسهم سعد بن معاذ، والخزرج وعلى رأسهم سعد بن عبادة، وعندما قال الحباب بن المنذر: " مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ "[5]، وفي إحدى الروايات عن ابن شهاب الزهري: " إن الأنصار قالوا: أولًا نختار رجلًا من المهاجرين، وإذا مات اخترنا

[1] في نفس المعنى: أصول العمل الجماعي للشيخ عبد الخالق ص17-18.

[2] صحيح البخاري 1861/4، ح4622. صحيح مسلم 1998/4، ح 2584.

[3] فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، 546/6.

[4] شرح النووي على مسلم 137/16، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[5] صحيح البخاري 1341/3، ح3467.

رجلًا من الأنصار، فإذا مات اخترنا رجلًا من المهاجرين كذلك أبدا، فيكون أجدر أن يشفق القرشي إذا زاغ أن ينقض عليه الأنصاري وكذلك الأنصاري. "[1]

ومن الواضح أن هذا هو مبدأ التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة بين جماعتين كبيرتين، ورقابة كل منهما على الأخر حين توليه السلطة، ولكن رفْضُ المهاجرين هذا الرأي لا يرجع لمخالفته قواعد الإسلام، وإلا لذكروا الأدلة الشرعية التي تنهى عن هذا، ولكن لأن المصلحة كانت تتطلب في هذا الوقت أن يكون الحاكم رجلًا من قريش؛ وكانت العرب لن ترضى بغيره حاكمًا عليها. [2]

ثم ظهر بعد ذلك الأمويون والعباسيون والمماليك والأتراك.

وفي الفقه الوضعي يعتبرون أن الخاصية المميزة للحزب، دون غيره من الجماعات، إنما هو العمل على تولي زمام السلطة من أجل تنفيذ مبادئ سياسية معينة. [3]

وفي الواقع فإنه بعد العهد النبوي، يمكننا أن نعتبر هذه الجماعات أحزابًا سياسية بالمفهوم المعاصر، من ناحية أنها مجموعة متآلفة لها توجه معين في الأمور السياسية داخل الإطار الإسلامي، تسعى للوصول للحكم، لوضع منهجها السياسي موضع التنفيذ.

وحتى لو افترضنا عدم وجود أي جماعات على مدار التاريخ الإسلامي – تتفق أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الكلية الإسلامية – يمكن أن تُعد أحزابًا سياسيةً بمفهومها المعاصر فإن اقتباس نظام التعددية السياسية من غير المسلمين — على الرغم من ذلك – جائز وليس تشبهًا محرمًا بهم

فلا يُشترط في آليات نظام الحكم الإسلامي أن يكون قد نزل فيها نص أو أن تكون قد طُبقت على عهد الرسول ﷺ أو على عهد الراشدين ﷺ، ولكن يُشترط فيها ألا تخالف النص، وإلا لما كان هناك داع للفقه ولا للاجتهاد والاستنباط والقياس، ولأصبح على المسلمين أن يواجهوا مشاكلهم المعاصرة بنفس نُظم القرن الأول للهجرة. [4]

فالتشبه الممنوع بغير المسلمين هو ما كان تشبهًا فيما هو من علامات تميزهم الديني، أما الاقتباس منهم فيما عدا ذلك، مما هو من شؤون الحياة المتطورة، فلا حرج فيه، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها، وقد حفر الرسول ﷺ خندقًا حول المدينة، ولم تكن مكيدة تعرفها العرب، وإنما هي من أساليب الفرس، واتخذ الرسول ﷺ خاتمًا يختم به كتبه، عندما قيل له إن الملوك لا يقبلون الكتاب إلا إذا كان مختومًا، واقتبس عمر نظام الخراج، ونظام الديوان، واقتبس معاوية نظام البريد.[5]

---

[1] فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، 7/ 31.

[2] الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 56 – 59.

[3] الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، ومبادئها الدستورية، د. عبد الحميد متولي، ص 232. ط/ دار المعارف، 1959.

[4] في هذا المعنى: الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 250-251.

[5] انظر من فقه الدولة في الإسلام، د. القرضاوي، ص: 155.

فالوسائل والعادات ونحوها – ما لم تكن محرمة بعينها – إذا عمت في الناس، يفعلها المسلمون وغيرهم، ولا تدخل في تحريم التشبه بالكفار إذ لا يتحقق فيها هذا المعنى[1].

القسم الثاني: فرق وجماعات تحزبت على قواعد كلية بدعية [2]تخالف الأصول الإسلامية

وأما الفرق الإسلامية التي تحزبت على قواعد كلية بدعية تخالف الأصول الإسلامية مثل الخوارج والمعتزلة والرافضة والمرجئة والقدرية والجهمية وغيرها، فأرى أنه لا يجوز الاستدلال بها على جواز التعددية السياسية [3]، فهم وإن كانوا من الممكن أن نعتبر بعضهم أيضًا أحزابًا سياسية؛ سعت إلى الوصول إلى الحكم، إلا أنها فرق مبتدعة خالفت أهل الحق في أصول التوحيد وفي تقدير الخير والشر وفي شروط النبوة والرسالة وفي موالاة الصحابة، وما جرى مجرى هذه الأبواب، وهذه الفرق كفرت بعضها بعضًا، بخلاف أصحاب القسم الأول، فإنهم اختلفوا من غير تكفير، وهذه الفرق واجهها السلف مواجهة حاسمة، وحذروا الناس منهم، وتبرؤا منهم، ومن بدعهم، وهجروهم ونهروهم، أداءً لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقربًا إلى الله ﷻبواجب الحب والبغض فيه سبحانه وتعالى.

وبعد التفريق بين الفرق أو الجماعات التي تتفق أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الإسلامية، والفرق والجماعات التي تحزبت على أصول وقواعد بدعية، فإن القسم الأول فقط هو الذي يجوز أن تستدل به على جواز التعددية السياسية، وأما القسم الثاني فلا يجوز الاستدلال به على مشروعية التعددية السياسية فضلًا عن الاستدلال به على إباحة وجود الأحزاب البدعية، وإليك الأدلة على ذلك، وبيان كيفية التعامل مع أهل البدع:

ذهب بعض أهل العلم – بناءً على رفض سيدنا على ﷺمقاتلة الخوارج حتى يسفكوا دمًا حرامًا أو يقطعوا سبيلًا [4]– أنه يجوز لأي طائفة من طوائف البلاد أن تظهر آراءها، وإن كانت آراؤها تلك لا توافق آراء الأمة الإسلامية، وأما

---

[1]الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية الشيخ حامد العلي ص34

[2]البدعة قد تكون كفرية مناقضة لصريح دلالة الشهادتين، وهي المناقضة لصريح الدلالة اللغوية التي تُفهم من الشهادتين، فناقض "لا إله إلا الله " الصـــريح هو إنكار وجود الخالق، أو جعل غير الله تعالى إلها، أو ادعاء إله مع الله تعالى، وناقض "محمد رسـول الله" الصـريح هو تكذيبه ﷺ في شـيء مما جاء به، أو اعتقاد أنه لا طاعة له ﷺ، أو بغضـه ﷺ، فهنا يكفر صـاحب البدعة، ولا يُعذر بجهل أو تأول أو شـبهة، وقد تكون البدعة كفرية غير مناقضـة لصـريح دلالة الشـهادتين، لكنها تعارض أمرا مقطوعا به في الدين، وهنا يمكن أن يُعذر صـــاحب البدعة بالجهل أو الخطأ قبل إقامة الحجة عليه إقامة صحيحة، وقد تكون البدعة غير كفرية لا تعارض مقطوعا به في الدين، وهنا لا يكفر صاحبها سواء كان متأولا أو معاندا، ولكنه قد يفسق إذا أقيمت الحجة عليه فتبين إصراره وعناده. لاحظ التعامل مع المبتدع، د. الشريف حاتم بن عارف العوني، http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-86-8957.htm.

[3]في نفس الاتجاه الدكتور صلاح الصاوي ص 91، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية

[4] كانت سياسة الخليفة علي ﷺ تجاه الخوارج قبل سفكهم للدم الحرام تتلخص في قوله لهم : " لَكُمْ عِنْدِي ثَلَاثُ خِلَالٍ مَا كُنْتُمْ مَعَنَا: لَنْ نَمْنَعُكُمْ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يَذْكُرَ فِيهَا اسْمُهُ، وَلَا نَمْنَعُكُمْ فَيْئًا مَا كَانَتْ أَيْدِيكُمْ مَعَ

إذا حاولت نشر أفكارها وحمل الجمهور عليها بالطرق الإرهابية والعمل على قلب نظام الحكم بالقوة، فهنا تؤاخذها الدولة وتجازيها على أعمالها. (1)

لفهم موقف سيدنا علي ﷺ مع الخوارج ينبغي التنبيه على بعض المسائل المهمة التي تتعلق بمنهج التعامل مع المبتدع المسلم :

1: التفريق بين الدولة وبين الأفراد في منهج تعاملهم مع أصحاب البدعة

- غض الدولة للطرف عن بعض الآراء الضالة التي لم تخرج عن الإطار العام للإسلام، مما تقتضيه المصلحة أو تفرضه الضرورة في بعض الأحيان، خصوصًا زمن الفتن وانفراط عقد الجماعة، ولكن يكون ذلك مع محاصرة تلك الآراء ومناظرتها، وإثبات فسادها للعامة ، وليس السماح لها بالظهور في أجهزة الدولة الرسمية للإعلان عن نفسها، كأنها تُشكل مذهبًا مقبولًا من مذاهب الإسلام، وهو عين ما فعله سيدنا علي ﷺ مع الخوارج، حيث حرص ﷺ على إيضاح الحجة، وإظهار الحق للخوارج ولغيرهم ممن قد ينخدع بآرائهم ومظهرهم، ولذلك أرسل من يناظرهم، وناظرهم بنفسه؛ أملًا في رجوعهم إلى الحق.

- والواقع أنه يقتصر تدخل الدولة في حالة وجود الأفكار والممارسات البدعية على بيان الحقائق، وبيان فساد تلك الأفكار والمعتقدات بالحجة والبرهان، لا بالسيف والسنان، ويقتصر تعيين أهل البدع والتشهير بهم في حالتين: الأولى: حيث نبه الشرع على تعيينهم كبدعة الخوارج(2) وما هو مثلها في الشناعة أو قريب منها، والثانية: عندما يدعون إلى ضلالهم ويزينوها للعوام ومن لا علم عندهم؛ لأن ما يعود على المسلمين من ضلالهم إذا تركوا أعظم من الضرر الحاصل بذكرهم والتشهير بهم، وأما إذا لم يكن هناك دعوة للبدعة ونشر لها، فإنه لا ينبغي أن يُشهر بأهل البدعة؛ لأن ذلك يؤدي إلى إثارة الشر وإلقاء العداوة والبغضاء بين المسلمين (3).

- ولذلك فأنا أرى أن النصوص التي تدعو إلى هجر الداعين إلى البدع، وغيرها من العقوبات التي تتعلق بمجانبة أهل البدع، أقول أرى أنها أكثر ارتباطًا بعلاقة الأفراد فيما بينهم داخل الدولة الإسلامية حتى يكون العامة في مأمن من التأثر بهم، وأما علاقة الدولة برعيتها من أصحاب البدع فأمر مختلف، فالدولة قدلا تعاقب على البدعة ذاتها، ولكن تعاقب على ما قد يترتب عليها من استباحة دماء المسلمين وأموالهم،أو فتنتهم عن دينهم،أو مظاهرة الكفار المحاربين عليهم.

أَيْدِينَا، وَلَا نُقَاتِلُكُمْ حَتَّى تُقَاتِلُوا." مصنف بن أبي شيبة، 562/7، ح37930. سنن البيهقي الكبرى، 184/8، 16540. المعجم الأوسط للطبراني 376/7، ح7771.

(1)انظر: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي ص 253.

(2)كما فعل رسول الله ﷺ، فعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: " ... جاءَ رَجُلٌ كَثُّ اللِّحْيَةِ مُشْرِفُ الْوَجْنَتَيْنِ غَائِرُ الْعَيْنَيْنِ نَاتِئُ الْجَبِينِ مَحْلُوقُ الرَّأْسِ، فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ يَا مُحَمَّدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- « فَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ إِنْ عَصَيْتُهُ، أَيَأْمَنُنِي عَلَى أَهْلِ الأَرْضِ وَلاَ تَأْمَنُونِي.. إِنَّ مِنْ ضِئْضِئِ هَذَا قَوْمًا يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لاَ يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَقْتُلُونَ أَهْلَ الإِسْلاَمِ وَيَدَعُونَ أَهْلَ الأَوْثَانِ.." صحيح البخاري، 1219/3، ح3166.

(3)في هذا الاتجاه: الاعتصام للشاطبي 2/ 224-229.

2: التفريق بين التشديد على الرأي المبتدع ذاته وبين التشديد على قائله

– من ناحية أخرى فإنه على الرغم من أن البدعة تحريف لحقائق الدين، ويجب التشدد في ردها والحرص على استيفاء بطلانها، ولكن في بعض الأحيان قد تقتضي المصلحة أن يكون هذا التشدد متعلقًا بالبدعة ذاتها، دون صاحب البدعة وذلك لأكثر من سبب:

– أن صاحب البدعة قد يكون متأولًا، وهؤلاء المتأولون الأصل فيهم الإعذار بالجهل وبالشُبه الصارفة عن الحق، مما يستوجب عدم التشديد عليهم، وعدم تنفيرهم بالغلظة عن الحق وأهله، فضلًا عن أن المبتدع المتأول قد يكون مأجورًا من ناحية أنه اجتهد فأخطأ، ومن ناحية أنه قد يكون سبب بدعته حبه لله تعالى ولرسوله ﷺ، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية عما يفعله بعض الناس من تعظيم المولد النبوي، واتخاذه موسمًا، وعلى الرغم من ذلك يكون لهم أجر لحسن قصدهم وتعظيمهم لرسول الله ﷺ. [1]

– أن صاحب البدعة قد يكون صاحب تدين وتعظيم لحرمات الله تعالى مع بدعته[2]، مثل أنه قد يكون مثلًا مقبول الشهادة والرواية، فعلى سبيل المثال ترجم ابن حجر لبعض من يُنسب لهم القول برأي الخوارج وبالقدر، مثل ثور بن زيد، وقال عنه ابن عبد البر: " هو صدوق ... ولم يتهمه أحد بالكذب"،[3] وروى مالك رحمه الله عنه وعن داود بن الحصين، وغيرهما ممن كانوا يرمون بالقدر، فقال: "كانوا لأن يخروا من السماء إلى الأرض أسهل عليهم من أن يكذبوا كذبة".[4]

– أن الإنكار والاعلان بالعداوة على صاحب البدعة دون البدعة ذاتها– خصوصًا في زمن الفتنة والهرج وليس زمن الأمن وظهور السنة– قد يفضي إلى حصول منكر أعظم منه، إن كان له شوكة يُخشى منه على أهل الإسلام، أو قد يكون سببا لتحوله من حال أهل البدعة والشبهة والتأول بما لا يزول معه وصف الإسلام بالضرورة إلى وصف الكفر والردة إذا ما انحاز إلى معسكر الكفر بتواطؤ أو تعاون أو مظاهرة أو كشف عورات المسلمين، أو قد يكون سببًا لأن يُتهم من يقوم بالإنكار بتفريق الصف في وقت نحن أحوج فيه إلى توحيده. [5]

وخلاصة تحقيق هذه المسألة:

---

[1] اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، ص: 297، ط/ مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الثانية، 1369هـ.

[2] قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " ... وإذا اجتمع في الرجل الواحد خير وشر، وفجور وطاعة ومعصية، وسنة وبدعة : استحق من الموالاة والثواب بقدر ما فيه من الخير، واستحق من المعاداة والعقاب بحسب ما فيه من الشر.." مجموع الفتاوى، 209/28.

[3] التميد لابن عبد البر، 1/2، ط/ وزارة عموم الأوقاف بالمغرب، 1387هـ. تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، 29/2، ط/ دار الفكر، بيروت، الأولى، 1404هـ.

[4] تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، 29/2.

[5] لاحظ: التعامل مع المبتدع، د. الشريف حاتم بن عارف العوني، http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-86-8957.htm . منهج التعامل مع أهل البدعة في وقت الفتنة، د. وسيم فتح الله، http://www.saaid.net/bahoth/6.htm

- أنه يوجد في التاريخ الإسلامي جماعات يمكن أن يستدل بها على جواز التعددية السياسية، وجماعات أخرى لا يجوز الاستدلال بها، وذلك بناء على التفريق بين الجماعات التي تتفق أصولها مع الأصول الإسلامية وجماعات الأهواء والبدع التي تتنافر أصولها وقواعدها مع الأصول والقواعد الإسلامية.

- وأن التعددية السياسية في الإسلام لا تسمح بقيام أحزاب تنادي بإلغاء الهوية الإسلامية للدولة ونبذ كتاب الله تعالى والاحتكام إلى شرائع وقوانين تخالف شريعة الله تعالى، أو أن يجوز قانونًا أن يتولى حكم البلاد من يجهر بأن شريعة رب العالمين ليست صالحة في عصرنا لأن تكون مرجعية الحكم، وأن الدين لا يجب أن تخرج تعاليمه عن جدران المساجد!! وأن يُسمح لهم أن يستغلوا أجهزة الدولة الرسمية في الإعلان عن معتقداتهم، كما هو حال من يخوضون الانتخابات ويكون لهم الحق في الإعلان عن برامجهم.

ثانيًا: لزوم جماعة المسلمين

أمر الرسول ﷺ بلزوم جماعة المسلمين في كثير من الأحاديث، فكيف يتحقق هذا اللزوم في ظل التعددية السياسية.

بدراسة الأحاديث التي أمرت بلزوم الجماعة يتبين أنه يكون:

- بمعنى لزوم الحق وإتباع الكتاب والسنة ومجانبة أهل الأهواء والبدع، والجماعة هنا تقابل الفرق الضالة، ولا يشترط لها كثرة ولا قلة، بل هي موافقة الحق وإن خالفه أكثر أهل الأرض.

- وبمعنى الاجتماع على السلطان والتزام الطاعة له في غير معصية الله تعالى، والجماعة هنا تقابل البغي ونكث البيعة. [1]

1- الأحاديث التي أمرت بلزوم الجماعة بمعنى لزوم منهج أهل السنة

عن أنس بن مالك أن ﷺ قال: " إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَهَلَكَتْ سَبْعُونَ فِرْقَةً، وَخَلَصَتْ فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، تَهْلِكُ إِحْدَى وَسَبْعُونَ فِرْقَةً، وَتَخْلُصُ فِرْقَةٌ " قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ تِلْكَ الْفِرْقَةُ؟ قَالَ: " الْجَمَاعَةُ الْجَمَاعَةُ " [2]

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن ﷺ قال: " إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي أَوْ قَالَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى ضَلَالَةٍ وَيَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ ومن شذ شذ إلى النار"[3]

وعن أبي أمامة أن ﷺ قال: ". . . وَتَخْتَلِفُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً اثْنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ"، فَقُلْنَا: انْعَتْهُمْ لَنَا، قَالَ: "السَّوَادُ الأَعْظَمُ". . "[4]

---

[1] المخرج من الفتنة، د. صلاح الصاوي، ص: 10 وما بعدها. الثوابت والمتغيرات أيضا د. الصاوي، ص: 192 وما بعدها، ط/ موقع الشيخ على الانترنت. وفي نفس المعنى: البيعة في النظام السياسي الإسلامي، د. أحمد صديق عبد الرحمن،

[2] مسند أحمد 145/3، ح12501، وقال الشيخ الأرنؤوط صحيح بشواهده.

[3] سنن الترمذي 466/4، ح 2167، وقال الشيخ الألباني: صحيح دون ومن شذ.

[4] المعجم الكبير للطبراني 273/8، ح 8051. قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط والكبير بنحوه، وفيه أبو غالب وثقه ابن معين وغيره،وبقية رجال الأوسط ثقات، وكذلك أحد إسنادي الكبير. مجمع الزوائد، 196/7, وضعفه الشيخ الألباني

ولزوم الجماعة هنا بمعنى لزوم منهج الصحابة رضي الله عنهم، والتابعين لهم بإحسان، ومن أتى بعدهم من الأئمة، وأن من اتبع أحدا دون رسول الله ﷺ فلم يتبع السنة، ولا الجماعة وأنه كاذب في ادعائه السنة والجماعة. [1]

فالجماعة هنا تشير إلى المنهج العلمي الذي يجب أن يكون عليه المسلم، وهو إتباع الكتاب والسنة وما أجمع عليه سلف الأمة، ومن خرج عن هذا المنهج كان من أهل الفرقة والضلالة.

2- الأحاديث التي أمرت بلزوم الجماعة بمعنى لزوم الأئمة في غير معصية

عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال ﷺ: " مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً. [2]

عن أبي هريرة ﷺقال ﷺ: " مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ، فَمَاتَ، فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ. . . "[3]

عن عَرْفَجَةَ الأَشْجَعِيِّ ﷺ[4]، قال ﷺ: " سَيَكُونُ بَعْدِي هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ رَأَيْتُمُوهُ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ أَوْ يُرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ وَأَمْرُهُمْ جَمِيعٌ، فَاقْتُلُوهُ كَائِنًا مَنْ كَانَ، يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ" [5]

وعن عَرْفَجَةَ الأَشْجَعِيِّ أيضا، قال ﷺ: " مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ. "[6]

وأما الجماعة هنا فتُشير إلى أنه إذا اتفق جمهور المسلمين على إمام، وجب على الجميع الاتفاق عليه وبيعته، ويجب كذلك طاعته في الأمور الاجتهادية الخاضعة للمصالح والمفاسد، والتي يستحيل أن يجمع المسلمون فيها على رأي واحد. [7]

لجهالة حال " قطن بن عبد الله أبو مري"، ثم قال الألباني: .. فإن كان الحديث من غير طريق القطن هذا، فهو حسن، والله أعلم. انظر ظلال الجنة، 28/1، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، الثالثة.

[1] الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 525/4.

[2] صحيح البخاري 2588/6، ح 6646.

[3] مسند أحمد 296/2، ح7931، قال الشيخ الأرنؤوط إسناده صحيح على شرط مسلم.

[4] عرفجة بن شريح، ويُقال: ابن ضريح، ويُقال: ابن شَريك، ويُقال: ابن شراحيل، الأَشجعي، له صُحبةٌ، رَوَى عَن النبي ﷺ، وعن أبي بكر الصديق ﷺ، ونزل الكوفة.الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر 4/ 485. تهذيب الكمال، يوسف المزي، 19/ 555، ط/ مؤسسة الرسالة،الأولى، 1400 هـ..

[5] المعجم الكبير للطبراني 17/ 144، ح 363. صحيح ابن حبان 10/ 437، ح 4577. وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع ح 3621.

[6] صحيح مسلم، 1480/3، ح 1852.

[7] أصول العمل الجماعي، الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، ص13-14.

وجمع بين المعنيين بعض أهل العلم فقال الشاطبي: " وحاصله أن الجماعة راجعة إلى الاجتماع على الإمام الموافق للكتاب والسنة، وذلك ظاهر في أن الاجتماع على غير سنة خارج عن معنى الجماعة المذكورة في الأحاديث المذكورة. . " (1)

والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية لا تتنافى مع لزوم الجماعة على المعنيين السابقين:

فأما تحقيق لزوم الجماعة على المعنى الأول مع وجود التعددية السياسية، فإننا ذكرنا أنه يشترط للتعددية السياسية أن تلتزم جميع الأحزاب التزاما كاملًا بكل ثوابت الشريعة التي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يجوز أن تكون محل اجتهاد، ومن ثم فإن التعددية تكون قد خضعت للمعنى الأول من معاني الجماعة.

وأما تحقيق لزوم الجماعة على المعنى الثاني:فإن التعددية السياسية ووجود الأحزاب السياسية لاُ يعد بغيًا أو خروجًا على الحاكم ؛ لأن الحاكم وكيل الأمة ونائبها، وأنه من حقها خلعه إذا تجاوز أو انحرف عن شريعة الله تعالى، ومن حقها توقيت عقده بمدة معينة، ثم تقرر بعدها ما إذا كان هذا الحاكم يستحق أن يستمر في منصبه أو ينبغي عزله وتولية غيره،ولا يوجد سبيل لتحقيق ذلك بدون قتال وإراقة دماء، أو بدون ثورات، إلا بالتعددية السياسية، والأدلة من الكتاب والسنة التي تنهي عن التفرق تُحمل على التفرق في الأصول الكلية وليس المسائل الاجتهادية، **والاستدلال بالأدلة التي تنهي عن منازعة الأئمة والتزام الطاعة لهم على تحريم التعددية السياسية استدلال بأدلة خارج مورد النزاع؛ وذلك لأن مورد النزاع يتمثل في السعي إلى المشاركة في الحكم من خلال الأطر الشرعية لإنفاذ برنامج سياسي معين، وليس السعي لتقويض النظام الشرعي القائم على أساس الكتاب والسنة،** وقد مر بنا بالتفصيل شرعية أهم أسس التعددية السياسية وهي وجود المعارضة، والأخذ برأي الأغلبية، وكذلك توقيت عقد الرئاسة.

وبالطبع — من باب أولى– لا يمكن أن تعد التعددية السياسية ووجود الأحزاب السياسية بغيًا أو خروجًا على الحاكم عندما يسمح هو بتلك التعددية وبوجود الأحزاب ويأذن لها أن تتنافس فيما بينها عن طريق الانتخابات العامة، وأن يتولى الحكم من يوافق عليه أغلبية الأمة، وأن يُعزل من ينحرف عن طريق الجادة وتحكيم الشريعة، ومن ثم أيضًا فإن التعددية تكون قد خضعت للمعنى الثاني من معاني الجماعة.

ثالثًا: عدم استخدام الدين لأغراض الدعاية الحزبية

أرى — والله أعلى وأعلم – أنه في ظل التزام الجميع بثوابت وقطعيات الشريعة، وعدم السماح بقيام الأحزاب التي تدعو إلى نبذ الدين من شتى مجالات الحياة، أو حصره في جوانبه التعبدية فقط، أرى عدم جواز استخدام الدين لأغراض الدعاية الحزبية؛ وذلك لأن أفكار الأحزاب واجتهاداتهم — في هذه الحالة – لا تعدوا إلا أن تكون أفكارًا بشرية، قد تكون صوابًا، وقد تكون خطًا، واستعمال الإسلام في الدعاية الحزبية يؤدي إلى الخلط بين أفكار الحزب وتعاليم الدين، وقد تدعي بعض الأحزاب أن ما تدعو إليه يوافق أحكام الإسلام، وما يدعو إليه غيرها ليس كذلك، والواقع غير ذلك، وقد تلجأ بعض الأحزاب إلى تأويل النصوص الشرعية لنصرة آرائها السياسية، كما كان يحدث أحيانا في التاريخ الإسلامي.

(1)الاعتصام للشاطبي 265/2.

رابعًا: لا يُشترط الانتماء الحزبي لممارسة الحقوق السياسية

ممارسة الحقوق السياسية حق لكل مسلم، والأفراد الذين لا ينتمون إلى أحزاب سياسية لهم الحق في ممارسة حقوقهم السياسية على قدم المساواة مع من ينتمون للأحزاب السياسية؛ لأن ذلك يحول دون قيام حزب واحد يدعي أنه يمثل الأغلبية أو يمثل سلطة الحكم، ويحتكر حق الترشيح للانتخابات، ويوصف في النهاية كل معارضي الحزب الحاكم بأنهم أعداء الشعب، ويتم إهدار حقوقهم وكرامتهم[1]، فضلًا عن أن مبدأ الحوار والمناقشة وتقييم الآراء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حقوق الأفراد وحرياتهم التي كفلتها لهم الشريعة ولا يملك حزب أو غيره حرمانهم منها. [2]

---

[1] في هذا المعنى الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص 89.

[2] الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص 108.

الفصل الثالث

الانتخابات وأساليبها المختلفة

تمهيد في: الطبيعة القانونية للانتخاب

تذهب النظرية الأولى إلى أن الانتخاب حق شخصي أو طبيعي، أي أنه من الحقوق الطبيعية التي فُرضت على المشرع فرضًا، والتي اكتسبها الإنسان لمجرد كونه إنسانًا، فهو حق سابق على وجود المشرع الذي يريد تنظيم هذا الحق، وليس للمشرع أن يحرم أحدًا من استعماله أو يشترط شروطًا تزيد على الشروط التنظيمية التي تتعلق أساسًا بالجنسية والسن والأهلية والاعتبار، وهذه النظرية تتفق مع مبدأ السيادة الشعبية – حيث يملك كل فرد جزءا من السيادة الشعبية — ويترتب عليها تقرير حق الاقتراع العام لجميع المواطنين، وكذلك بناء على أن الانتخاب حق، يكون لصاحبه حرية استعماله أو عدم استعماله.

وتذهب النظرية الثانية إلى أن الانتخاب وظيفة عامة؛ وذلك لأن حق السيادة إنما تقرر للأمة وليس للفرد، وحين يستعمل الفرد حق الانتخاب، فإنه لا يستعمل حقًا من حقوقه الخاصة، ولكن حقًا للأمة يؤديه لحسابها، مثل من يقوم بوظيفة عامة، ولذلك فإن للمشرع أن يضع من الشروط التي تزيد على الشروط التنظيمية ما يكفل حسن أداء هذه الوظيفة. (1)

والواقع أن الخلاف السابق خلاف سياسي قبل أن يكون خلافًا على نظريات قانونية، فاتجاه يحبذ تعميم حق الانتخاب، واتجاه يهدف إلى تقييده، وهو كذلك خلاف نظري، فالقول بأن الانتخاب حق شخصي لا يمنع المشرع أو الدستور من تنظيمه، وتحديد حالات عدم الصلاحية التي تمنع من استعماله، أي أنها لا تقف حائلًا دون تقييده، وكذلك القول بأن الانتخاب وظيفة لا يمنع المشرع من أن يوسع في هيئة الناخبين باسم المصلحة العامة (2).

---

(1) د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص 194 – 196. القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص135-136. النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 169

(2) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 197-198.

المبحث الأول: الأساليب المعاصرة للانتخابات

توجد أساليب متعددة للانتخابات، وسنقتصر على دراسة أهم هذه الأساليب.

أولًا: الانتخاب المقيد والانتخاب العام

الانتخاب أو الاقتراع المقيد هو النظام الانتخابي الذي يشترط فيمن يمارسه شرط كفاءة، أي توفر قسط معين من التعليم، ولو مجرد الإلمام بالقراءة والكتابة، أو شرط ثراء، أي أن يكون الناخب مالكًا أو حائزًا أو شاغلًا لعقار له دخل معين أو أن يكون ممن يدفعون ضريبة ما، أيا كان القدر المحدد لها، أو كليهما معا. وأما الانتخاب أو الاقتراع العام فهو النظام الانتخابي الذي يكون عامًا لجميع المواطنين بغير التقيد بالشرطين السابقين، ولكن مع تقرير بعض الشروط التنظيمية التي لا تتعارض مع مبدأ الاقتراع العام، وأهم هذه الشروط.

شرط الجنسية، فمن الطبيعي قصر حق الانتخاب على من يحملون جنسية الدولة، **وشرط السن**، وكذلك من الطبيعي أن يقتصر حق ممارسة الحقوق السياسية على من يبلغ سنًا معينة، وهي السن التي يفترض فيها نضجه السياسي وقدرته على ممارسة حقوقه السياسية، وكلما كان التشريع رجعيًا كلما تشدد ورفع هذا السن، وبالتالي قلل من عدد الناخبين، **وشرط العقل**، فيحرم المصابون بأمراض عقلية، وكذلك المحجور عليهم لسفه أو غفلة، على أن يثبت المرض العقلي بحكم قضائي يصدر من المحكمة العادية، على استقلال عن موضوع الانتخاب، **وشرط الصلاحية الأدبية**، فتشترط معظم النظم الديمقراطية تمتع الشخص بالأخلاق الحميدة والشرف لإعطائه حق الانتخاب والترشيح، وتحرم من صدرت ضدهم أحكام قضائية في جنايات أو جنح مخلة بالشرف والأمانة، ولكن تعمد بعض النظم إلى تقرير الحرمان من الحقوق السياسية لأسباب سياسية بحتة، أي لمجرد سلوك سياسي أو بسبب آراء سياسية، دون ارتكاب جريمة محددة.

وبالإضافة إلى الشروط السابقة، هناك شرطان مختلف عليهما، وهما **شرط الجنس**، حيث كان حرمان النساء من حق الانتخاب، منذ عهد قريب، لا يعد متعارضًا مع مبدأ الاقتراع العام، أو مخالفًا للمبدأ الديمقراطي، ولكن تغير الأمر في العصر الحاضر، حيث اعترفت معظم الدساتير بحق النساء في ممارسة حقوقهن الانتخابية، وأصبح حرمانهن من هذه الحقوق منافيًا للديمقراطية، **وشرط ألا يكون من العسكريين**، وذلك لإبعاد الجيش عن السياسة، ولما تفرضه الحياة العسكرية من واجب الطاعة التامة، مما يخشى معه تأثر الجنود بأوامر وتوجيهات الضباط [1]، إلا أنه وإذا كانت تتجه بعض الدساتير الحديثة إلى التسوية بين العسكريين وغيرهم في استعمال الحقوق الانتخابية، فإنه لا يعني جواز انتماء العسكريين إلى الأحزاب أو الإعلان

---

[1] ومن الطرائف التي تذكر في هذا الصدد أنه عندما استفتى الشعب الفرنسي في السنة العاشرة للثورة في موضوع تعيين نابليون بونابرت قنصلا طول الحياة – وكان للعسكريين حينذاك أن يستعملوا حق الانتخاب — جمع أحد القواد جيشه ووقف خطيبا فقال: أيها الرفاق، إن المطلوب هو تعيين نابليون بونابرت قنصلا لمدى الحياة، والآراء حرة حرية تامة، ولكني أحذركم أن أول فرد منكم لا يصوت بالموافقة سيعدم رميا بالرصاص على رأس فرقته، ولتحيا الحرية. وحدث أيضا بمناسبة الاستفتاء سنة 1851 أن وضع أحد الجنرالات قبعته فوق صندوق الانتخاب المخصص للإجابة ب "لا"، ولم يجرؤ أحد أن يزعج الكاب العسكري. وحيد رأفت ووايت إبراهيم ص 257 – 259 نقلا عن الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، هامش ص 301. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، هامش ص 215.

عن التأييد والمشاركة في الدعاية لمرشحيها للمناصب السياسية في نظام يقوم على تعدد الأحزاب؛ وذلك لأن إعلان موقف سياسي لبعض العسكريين أو لقيادتهم، يعطي الحق لأن يعلن جانب آخر من العسكريين رأيًا سياسيًا معارضًا، مما يترتب عليه فساد الجيش وفساد السياسة. (1)

يرى أنصار الاقتراع العام أن الانتخاب يقصد به معرفة الرأي العام، ولتحقيق ذلك يلزم منح حق الانتخاب لأكبر عدد ممكن من الأفراد ليعبروا عن آرائهم، بالإضافة إلى أن الاقتراع العام بمثابة مدرسة للتربية السياسية، حيث يبعث في الأفراد روح الاهتمام بالشؤون العامة وينمي الوطنية.

بينما يرى أنصار الاقتراع المقيد أنه إذا كان من المسلم به أن إدارة شؤون البلاد يجب أن يكون بيد الكفاءات، فإن الناخبين كذلك يجب أن يكونوا من الأكفاء، ومعيار الكفاءة هو توفر قسط ما من التعليم أو توفر نصاب مالي معين، أما اعتبار توفر قسط من التعليم دليل كفاءة فظاهر ولا يحتاج إلى بيان، وأما اعتبار اشتراط نصاب مالي معين شرط كفاءة فبيانه أن ذا المال يكون عادة على قسط من التعليم، وإذا لم يكن على قسط من التعليم، فاكتسابه للمال دليل على نوع كفاءة ما، بالإضافة إلى أن صاحب المال يتسع وقته للتفكير والاهتمام بالشؤون العامة للدولة، وهو عادة يهتم بسيادة الأمن والنظام واحترام القوانين أكثر من غيره.

وأما النقد الموجه إلى الاقتراع المقيد فهو أن تمييز المتعلمين أو الأثرياء من أفراد الشعب على غيرهم من الفقراء أو غير المتعلمين، يبث روح التذمر والسخط في المجتمع، وقد يستطيع حزب من الأحزاب أو بعض المغرضين أن يستغل ذلك التذمر والسخط لإحداث الاضطرابات بل والثورات، فضلًا عن أن الاقتراع المقيد ينتهي بنا إلى عدد قليل من الناخبين مما يسهل إفساد ذممهم وضمائرهم سواء بتدخل الإدارة أو المرشحين أنفسهم، بخلاف الحال عندما يكون عدد الناخبين كبيرًا كما في الاقتراع العام.

وأما النقد الموجه إلى الاقتراع العام فهو أن الناخب لا يهتم باختيار الأكثر مقدرة وخبرة لإدارة الشؤون العامة، كما يهتم بذلك عند اختيار من يقوم بإدارة شؤونه الخاصة، فضلًا عما يتصف به الناخبين بوجه عام من الجهل وقلة الصلاحية لأداء مهمتهم.

ويُرد على النقد الموجه للاقتراع العام:

– أن الاقتراع العام أصبح في العصر الحديث في البلاد التي أصابت قسطًا من التقدم والنضج السياسي من الضروريات التي لابد منها، " والأوفق أن نلائم بين ظروف البيئة وهذا النظام لننزع منه أكبر ما يستطاع من خير، ولننزع عنه أكبر ما يستطاع من شر "

– طرق تحديد الناخبين لا يخرج عن الأخذ بنظام الاقتراع العام أو اشتراط قسط من التعليم أو الثروة في الناخب، وفي حالة الانتخاب العام يرى المشرع أن الأفضل والأوفر مقدرة وكفاءة سيفرض نفسه على الناخبين لكي يختاروه، وأما اشتراط

---

(1) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 202-216. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 209-215. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 298 – 302. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 217-220.

نصاب مالي معين كدليل على كفاءة الناخب فهو غير مقبول بأي شكل من الأشكال في العصر الحديث، وأما اشتراط قسط من التعليم كدليل على كفاءة الناخب، فما هو ذلك القدر من التعليم الذي يجب اشتراطه؟ فالانتخاب يقصد به قبل كل شيء اختيار شخص بسبب برنامج معين، هو عادة برنامج أحد الأحزاب، والواقع أن قلة قليلة من الناخبين هي التي تفهم هذا البرنامج، وقلة من هذه القلة تستطيع أن تبدي رأيًا بشأن حل المشاكل التي يتضمنها ذلك البرنامج، وبذلك فإننا سنقصر حق الانتخاب على بضعة مئات من الأفراد، وهو أمر يصعب تنفيذه في أي بلد أحرز قسطًا من المدنية، والأكثر صعوبة هو كيف يمكن معرفة هذه القلة القليلة من بين مجموع الشعب؟

– وأخيرًا فإن الصلاحية في ميدان السياسة لا تتضمن الأهلية من الناحية الفكرية فقط، ولكن يجب أن تتضمن أيضًا الأهلية من الناحية الأدبية مثل العدالة وغيرها. [1]

– ويلاحظ أن بعض الفقه يرى أن من لا يعرف كتابة اسمه واسم من يصوت له، لا يصح أن يكون ناخبًا، وأنه في البلاد التي تتفشى فيها الأمية، يكون من الأوفق ومن الطبيعي اشتراط إجادة القراءة والكتابة [2]، بينما يرى البعض أن من غير المتعلمين من قد يكونون أكثر ثقافة سياسية، وأدرى بأحداث الحياة العامة من بعض المتعلمين، خصوصًا وأن المقصود بالتعليم مجرد معرفة القراءة والكتابة[3] ، وكذلك فإنه قد يكون من المتعلمين من لا يهتم إلا بشئونه الخاصة، وليست له ثقافة سياسية، أو دراية بالشئون العامة، والخلاصة أن اشتراط قسط ما من التعليم المدرسي ليس شرطًا على كفاءة الناخب أو على قدرته على اختيار الأصلح لإدارة الشؤون العامة، والإلمام بالقراءة والكتابة أو حتى الحصول على الشهادات المدرسية أو الجامعية ليس السبيل الوحيد لمعرفةالصالح العام، ولنضج الثقافة السياسية.

ثانيًا – الانتخاب المباشر والانتخاب غير المباشر

يكون الانتخاب مباشرًا – من درجة واحدة – إذا اختار الناخب مباشرة من ينوب عنه في البرلمان، ويكون غير مباشر إذا كان يُطلب من كل مجموعة من الناخبين – ثلاثين أو أربعين ناخبًا مثلًا – أن يختاروا مندوبًا عنهم، ثم يقوم هؤلاء المندوبون بانتخاب النواب، وهو يسمى أيضًا الانتخاب على درجتين، وقد يكون أحيانًا أكثر من درجتين.

مبررات الانتخاب غير المباشر

يذهب البعض إلى أن الانتخاب غير المباشر أفضل في حالة البلاد المتأخرة التي تتفشى فيها الأمية ويضعف فيها الوعي السياسي، ويكون الإعلام فيها موجهًا، ومبادئ الحرية والمساواة غير مكفولة في العمل [4]، وذلك لأنه يعمل على تخفيف مساوئ الاقتراع العام، وذلك يجعل السلطة في يد فئة مختارة تكون أحسن تقديرًا لكفاءة المرشحين، وأقل تأثرًا بالدعايات المضللة، وبخاصة إذا اشترطت في المندوب شروطًا خاصة.

مبررات الانتخاب المباشر

---

[1] لاحظ فيما سبق: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 138-145.

[2] القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 145. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 294.

[3] النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 221.

[4] الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 316.

– يذهب جمهور الفقه إلى أن الانتخاب المباشر هو الأقرب إلى الديمقراطية، وأنه يرفع مدارك الشعب ويشعره بمسؤوليته، وأنه يعمل على زيادة اهتمام الناخب بالانتخاب، بخلاف الانتخاب غير المباشر الذي يقل فيه الاهتمام بالانتخابات.

– وأما القول بأن الانتخاب غير المباشر يجعل الاختيار في يد فئة مختارة تكون أكثر تقديرًا لواجباتها، وأقل تأثرا بالدعايات المضللة، فهو قول غير صحيح، فمن ناحية ينطوي هذا القول على قدر كبير من المغالاة في إظهار عدم كفاءة الشعوب، ومن ناحية أخرى، فإن قلة عدد المندوبين يجعل من السهل التأثير عليها برشوة أو وعد أو وعيد، ومن ناحية ثالثة، فقد أثبتت التجربة أن الانتخاب على درجتين يكون صوريًا؛ لأن ناخبي أول درجة لا ينتخبون إلا المندوبين الذين ينتمون إلى حزب المرشح الذي يرغب الناخب الأول في فوزه بالرئاسة، ولذلك فإنه دائمًا يُعرف رئيس الجمهورية الفائز بمجرد ظهور نتيجة المندوبين، وقبل إجراء انتخابات الدرجة الثانية وهي انتخابات الرئاسة.

– وعلى الرغم من مزايا الانتخاب المباشر إلا أنه أحيانًا يكون اللجوء إلى الانتخاب غير المباشر ضروريًا، وذلك عند الرغبة في تمثيل الهيئات المحلية أو تمثيل بعض المهن أو الفئات، فعلى سبيل المثال تلجأ إليه الدول الفيدرالية في اختيار أحد أعضاء المجلسين النيابيين، وهو المجلس الذي يمثل الولايات الداخلة في الاتحاد تمثيلًا متساويًا، فيقوم الناخبون في كل ولاية باختيار حكامهم أو ممثليهم، ثم يختار هؤلاء من يمثل الولاية في المجلس الاتحادي. (1)

ثالثًا– الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة

يكون الانتخاب فرديًا عندما تقسم الدولة إلى دوائر صغيرة كثيرة، ويتم التنافس بين المرشحين في كل دائرة على حدة، تنتخب كل دائرة نائبًا واحدًا أو أكثر، على حسب ما يقضي القانون، وأما الانتخاب بالقائمة فتُقسم الدولة إلى دوائر كبيرة قليلة العدد، ويتقدم المرشحون المتنافسون في قوائم، ويختار الناخب قائمة بأكملها من هذه القوائم، أي أن الناخب عندما يفاضل بين القوائم، فإنه لا يفاضل بين المرشحين، بقدر مفاضلته لسياسة الأحزاب وبرامجها الحزبية.

المزايا والعيوب لكل من النظامين

– **يرى أنصار الانتخاب الفردي** أنه يضمن نوعًا من التمثيل لأحزاب الأقلية، فصغر الدوائر الانتخابية ييسر احتمال أن تكون أقلية أغلبية في دائرة ما، فينجح ممثلها، كما أنه يمتاز بسهولته وبساطته، فالناخب سيختار نائبًا واحدًا، وأما في الانتخاب بالقائمة فالناخب سيفاضل بين كفاءة عدد من النواب في دائرة واسعة، وليس من السهل معرفتهم جميعا، وبالتالي سيضطر إلى اختيار قائمة يجهل بعض أفرادها، مما يجعل الاختيار الفعلي في يد الأحزاب التي تضع قوائم المرشحين، لا في يد الناخبين، ويتضح هذا الأمر في سلوك بعض الأحزاب عندما تضع شخصًا بارزًا له مكانته في نفوس الناخبين على رأس قائمتها، فينخدع الناخبون ويعطون أصواتهم لتلك القائمة التي قد تشتمل أيضًا على أشخاص قليلي الكفاءة أو مجهولين لدى الناخب، وأما الانتخاب الفردي فإنه يمكن الناخبين من معرفة النائبين معرفة شخصية، وبالتالي يمكنهم من تكوين حكم سليم عليهم، فمهمة الناخب في حالة الانتخاب بالقائمة ستقتصر على المفاضلة بين آراء وبرامج الأحزاب المختلفة، وأما في حالة الانتخاب الفردي فإنه يمكن مراعاة الاثنين أي الجانب الشخصي والبرنامج.

---

(1) انظر النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 220–225. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 218–221.

– **ويرد أنصار الانتخاب بالقائمة** بأن معرفة الناخبين للمرشحين تجعل الاختيار قائمًا على أساس المفاضلة بين الأشخاص، لا بين المبادئ والأفكار، ويكون الفوز نتيجة ما يؤديه المرشح من خدمات شخصية للناخبين، لا ما يؤديه إلى الوطن أو ما يمثله من مبادئ واتجاهات، فضلًا عن أن برنامج النائب سيكون منصبًا أساسًا على المسائل المحلية البحتة الخاصة بدائرته الانتخابية حتى يحوز رضاء ناخبيها، بالإضافة إلى أن صغر الدائرة في الانتخاب الفردي وقلة عدد الناخبين، وكونهم ينتخبون مرشحًا واحدًا، كل ذلك يسهل الرشوة؛ لأن رشوة عدد محدود من الناخبين أيسر من رشوة عدد كبير منبث في دائرة كبيرة، كما يسهل أيضًا تدخل الجهات الإدارية بما تملكه من أساليب الضغط والإكراه في مجرى الانتخابات. [1]

والواقع أن لكل من النظامين حسناته وعيوبه، ولهذا تتردد الدول في الأخذ بأي من النظامين، وفي تغييره أحيانًا بعد تطبيقه [2]، واختيار النظام الأفضل يتوقف على دراسة ظروف كل بلد، ومدى درجة الوعي السياسي لأفرادها، بالإضافة إلى ما أظهره التطبيق العملي لهذا النظام أو ذاك من نتائج.

ولذلك فمن الفقه من يرى أنه في البلاد التي تتأثر بالعوامل الشخصية تأثرًا كبيرًا، تكون طريقة الانتخاب بالقائمة أفضل؛ لأنها تجعل من عملية الانتخاب كفاحًا بين البرامج والآراء، أكثر منها كفاحًا بين الأشخاص [3]، بينما يرى أغلب الفقه أنه ليس صحيحًا أن الانتخاب الفردي يقيم المفاضلة على أساس الأشخاص، لا على أساس المبادئ؛ لأن الناخب، سواء في الانتخاب الفردي أو الانتخاب بالقائمة، يراعي أشخاص المرشحين وكذلك مبادئهم أو مبادئ الأحزاب التي ينتمون إليها، وإن كانت الاعتبارات الشخصية تغلب على الانتخاب الفردي، وتخف كلما اتسعت الدائرة الانتخابية. وكذلك ليس صحيحًا أن النائب في الانتخاب الفردي يكون أسيرًا لدائرته، يهتم بمصالحهم ويهمل مصلحة بلده العليا؛ لأن النائب، سواء في الانتخاب الفردي أو الانتخاب بالقائمة، أصبح في حقيقة الأمر، أسير الحزب، ويخضع لتوجيهاته، لا أسير الناخبين، وأما القول بأن الانتخاب الفردي يشجع الرشوة ويسمح بزيادة الضغط الحكومي، فالواقع أن تأثير الضغط الحكومي أو خطورة المال واحد في النظامين، فالمرشح لا يقف وحيدًا في المعركة الانتخابية، ولكن يسانده ويعاضده حزبه، سواء كان الانتخاب فرديًا أو بالقائمة، وإذا أرادت الحكومة التدخل، فإن هذا التدخل لا يرتبط بطريقة الانتخاب أو بشخص المرشح، وإنما

---

[1] النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 227-231. القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 146-148. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 222-224.

[2] أخذت فرنسا سنة 1857 بنظام الانتخاب بالقائمة، ثم عدلت عنه وأخذت بالنظام الفردي سنة 1889، ثم عادت إلى القائمة سنة 1919، ثم عدلت عنها سنة 1927، ثم رجعت إلى نظام القائمة سنة 1946، وأخيرا قرر دستور 1958 أن أعضاء الجمعية الوطنية ينتخبون بطريق الاقتراع العام المباشر، وأما مجلس الشيوخ فيشكل بطريق الاقتراع غير المباشر على أن يكفل تمثيل أقاليم الجمهورية والفرنسيين المقيمين خارج فرنسا. انظر النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 224. ويرجع السبب الرئيسي لهذا التقلب إلى أن الحكومات تسعى أساسا إلى تعديل النظام الانتخابي إلى النظام الذي يحقق عملا مصالحها، ويدعم مركز أغلبيتها البرلمانية. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 319-320.

[3] القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 148.

تستهدف بتدخلها الحزب نفسه، كما أن المال أصبح لا يُستخدم في رشوة الناخبين فحسب، بل في تقديم الإعانات والهبات للأحزاب السياسية كذلك. (1)

رابعًا– الانتخاب بالأغلبية (النسبية أو البسيطة) والانتخاب بالأغلبية المطلقة

– يكون الانتخاب بالأغلبية النسبية عندما ينجح المرشح الحاصل على أكثر الأصوات بالنسبة إلى منافسيه، ولو حصل منافسوه على أصوات تزيد على نصف الأصوات المعطاة، وأما الانتخاب بالأغلبية المطلقة فيشترط فيه ألا ينجح المرشح إلا إذا حصل على نسبة تزيد على نصف الأصوات الصحيحة المعطاة، وإذا لم يحصد أحد هذه النسبة، يتعين إعادة الانتخابات بين الاثنين الذين حصلا على أكثر الأصوات، ويكفي للفوز في حالة الإعادة الحصول على الأغلبية النسبية لا الأغلبية المطلقة.

– وكلا النظامين يمكن تطبيقهما في نظام الانتخاب الفردي، كما يمكن تطبيقهما في نظام الانتخاب بالقائمة.

– ويلاحظ أن نظام الأغلبية النسبية وإن كان أسهل تطبيقًا وأقل تكلفة، إلا أن نظام الأغلبية المطلقة يتفوق عليه؛ لأنه يعبر عن إرادة الشعب بصورة أصدق وأصح، ولذلك يحسن تطبيقه خصوصًا في الدول التي تتعدد فيها الأحزاب، وأما في الدول التي يقوم نظامها السياسي على تنافس حزبين فقط، فإن نظام الانتخاب بالأغلبية النسبية يؤدي إلى نفس النتيجة، إلا أنه من ناحية أخرى فإن نظام الأغلبية، سواء المطلقة أو النسبية، يؤدي إلى ظلم الأقلية؛ لأنه يكفل كل التمثيل لمن يحصل على أغلبية الأصوات، ويهدر كل الأصوات التي أعطيت لباقي المرشحين، ولو كانت تقترب جدا من عدد الأصوات التي أعطيت للفائز، ولذلك لجأت بعض الدول إلى نظام التمثيل النسبي. (2)

خامسًا– نظام التمثيل النسبي

هو نظام يرتبط بطريقة الانتخاب بالقائمة، ويقضي بتوزيع مقاعد البرلمان وفقًا للنسب المئوية التي حصل عليها كل حزب، فيكون لكل حزب عدد من المقاعد بنسبة عدد مؤيديه.

ولنظام التمثيل النسبي صور متعددة ترتبط بعدة مشاكل، تُعتبر الحلول التي تُعطى لها علامة على إعطاء الناخب حرية في اختياره، أو على العكس إجباره على الإذعان لاختيار الأحزاب السياسية التي تقوم بإعداد هذه القوائم، وأهم هذه المشاكل:

– هل للناخب أن يشطب على بعض الأسماء الواردة في القائمة أم يتعين عليه الموافقة عليها أو رفضها برمتها؟ وهي ما تسمى بطريقة القوائم المغلقة.

– وإذا كان للناخب أن يحذف بعض الأسماء من القائمة، فهل له أن يضيف أسماء من قوائم أخرى، وهو النظام المعروف بالمزج بين القوائم.

---

(1) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 230 – 231. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 320 – 321. النظم السياسية، د. محسن العبودي، ص 248 -250.

(2) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 231– 233. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 323 – 324. الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 225–227

– وأخيرًا هل يسمح للناخب أن يغير في ترتيب أسماء المرشحين الواردة بالقائمة؟ وتسمى هذه الطريقة بالتصويت بالأفضلية. [1]

في المفاضلة بين نظام التمثيل النسبي ونظام الانتخاب بالأغلبية

الانتقادات الموجهة إلى التمثيل النسبي

– يرى أنصار الانتخاب بالأغلبية أن نظام التمثيل النسبي يعيبه أنه نظام معقد، حتى أن نتيجة الانتخابات لا تظهر إلا بعد أيام، قد تتعرض فيها للتزييف والتشويه.

– ولكن أخطر نقد وجه إلى نظام التمثيل النسبي هو أنه يؤدي إلى كثرة الأحزاب وتعددها؛ لأنه يفتح المجال أمام جميع الأحزاب الصغيرة والكبيرة لدخول البرلمان، كل بنسبة عدد الأصوات التي حصل عليها، وكثرة الأحزاب تجعل من الصعب قيام أغلبية برلمانية منسجمة وثابتة، مما يؤدي إلى إعاقة العمل البرلماني، وإلى عدم الاستقرار الوزاري، ولو فرضنا تحقيق الأغلبية البرلمانية عن طريق تآلف الأحزاب المتقاربة في مبادئها، فإن هذه الأغلبية لا تكون ثابتة أو متجانسة، وعادة ما تكون الحلول التي تأخذ بها حلولًا وقتية عارضة، توفق فقط بين الاتجاهات المتعارضة، لكن لا تسير وفق برنامج مرسوم أو سياسة محددة واضحة، بينما يتميز الانتخاب بالأغلبية ببساطته، وبأنه يعمل على قيام أغلبية متماسكة في البرلمان، مما يؤدي إلى تحقيق الاستقرار الحكومي. [2]

بعض مزايا التمثيل النسبي والرد على الانتقادات الموجهة إليه

– يتميز التمثيل النسبي بأنه يحقق العدالة، إذ يضمن تمثيل مختلف الأحزاب والاتجاهات السياسية في البلاد بحسب الأصوات التي تحصل عليها، بخلاف نظام الأغلبية الذي يهدر كل أصوات الأقلية، ويؤدي إلى ديمقراطية شكلية:

فمن ناحية فإنه من الممكن تبعًا للانتخاب بالأغلبية أن يترتب عليه نتائج تناقض أسس الحكم النيابي، وذلك عندما يحصل حزب على أغلبية الأصوات، ولا يفوز بأغلبية المقاعد، ويكون الحكم لحزب الأقلية، ويحدث هذا إذا حصل أحد الأحزاب على أغلبية طفيفة في عدد من الدوائر يزيد عن النصف قليلًا، فيفوز بالأغلبية البرلمانية، بينما قد يحصل الحزب المنافس على أغلبية ساحقة من الأصوات في عدد أقل قليلًا من نصف عدد الدوائر، بحيث تكون له أغلبية الأصوات في مجموع هيئة الناخبين، دون أن يحصل على أغلبية المقاعد.

ومن ناحية أخرى فإن البرلمان لا يمثل عادة في مجموعه الرأي العام تمثيلًا صحيحًا، والمجالس المنتخبة على مبدأ الأغلبية لا تمثل عادة أغلبية الناخبين، وكثيرًا ما تمثل أقلية، وذلك أننا إذا حسبنا الأصوات الغائبة، والأصوات الباطلة، والأصوات الخاسرة التي حصل عليها المرشحون الذين لم يفوزوا، وقد تكون أكثر من 49% من الأصوات الصحيحة، وإذا كان البرلمان

---

[1] النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، ص 172. النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، ص 221. النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 234. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 325.

[2] النظم السياسية، د. ثروت بدوي، ص 241 – 242.

بأجمعه لا يمثل سوى أقلية من الناخبين، فكيف بنسبة الأغلبية البرلمانية للأقلية السابقة، وكيف بنسبة الأغلبية الحاضرة بالمجلس التي تصدر القرارات والقوانين من الأقلية السابقة.

– وأما التمثيل النسبي فهو أكثر اتفاقًا مع الديمقراطية والنظام النيابي الذي يفترض أن يكون البرلمان ممثلًا للشعب باتجاهاته المختلفة تمثيلًا صادقًا، وذلك خلافًا لما يرى بعض الفقه [1] أن نظام الانتخاب بالأغلبية لا يتنافى مع الديمقراطية، ولا يترتب عليه ظلم للأقلية، فالحكومة النيابية هي حكومة الأغلبية، وإذا افترضنا أن البلاد دائرة واحدة بحيث يصبح الناخبون هيئة واحدة، فإن للأغلبية الحق في اختيار النواب، وكذلك فإنه لا يلزم لكي تكون الصفة النيابية للمجالس التشريعية صحيحة، أن تكون صورة مصغرة مطابقة للناخبين بجميع آرائهم؛ لأنها ليست مجالس استشارية تبدى فيها وجهات النظر المختلفة، وإنما مجالس تنتخب لممارسة وظائف السيادة وحق الحكم وهو للأغلبية.

ويُرد على ذلك بأن ذلك يعد خلطًا بين أمرين مختلفين وهما تكوين المجلس النيابي، واتخاذ القرارات في هذا المجلس، فتكوين مجلس نيابي يكون ممثلًا للأمة معبرًا عن إرادتها، لابد أن يراعى في تكوينه مختلف العناصر التي تتكون منها هيئة الناخبين والاتجاهات المختلفة للرأي العام، وأما اتخاذ القرارات، فلابد من تطبيق مبدأ الأغلبية، ولو كانت الأمة تتولى الحكم مباشرة، لاشتركت في ذلك جميع أحزابها واتجاهاتها السياسية، وما دامت الأمة لا تعبر عن إرادتها مباشرة في النظام النيابي، وتختار ممثلين لها، فمن الواجب أن يكون البرلمان مكونًا من نفس العناصر التي تشملها الأمة.

– التمثيل النسبي يشجع ناخبي الأقلية على استعمال حقوقهم الانتخابية؛ لأنه يجعل لأصواتهم قيمة وأثر فعال، بعكس نظام الأغلبية الذي لا يشجعهم على المشاركة في الانتخاب لعلمهم أن أصواتهم ستذهب سدى

– نظام التمثيل النسبي يسمح بتكوين معارضة قوية في البرلمان، إذ يفتح المجال أمام الأحزاب الصغيرة والاتجاهات المختلفة للحصول على بعض المقاعد في البرلمان، والصالح العام يقضي بضرورة قيام معارضة في البرلمان، بل إن من مصلحة الحزب الحاكم أن يجد أمامه معارضة قوية تنتقد سياسته، وتمنعه من إساءة استعمال السلطة، ولذا قيل بحق " أن سحق الأقلية هو نصر قاتل لحكومة الأغلبية ".

– فضلًا عن أن التمثيل النسبي يعد عامل تهدئة وتلطيف للحياة السياسية، فإن أي حزب، ولو كان متطرفًا، يقل خطره عندما يسمح له بالممارسة، بقدر حجمه، في قنوات شرعية، وعلى العكس، فإن حرمان حزب باستمرار من نصيبه العادل من المقاعد الذي تؤهله له أصوات ناخبيه، يجعله يشعر بالظلم ويثير الحقد والاضطراب، ويزيد من قوته في نظر الشعب. [2]

والواقع أن نظام التمثيل النسبي لم ينتشر انتشارًا واسعًا، ولا يرجع ذلك إلى عدم الاقتناع بعدالته، وإنما يرجع أساسًا إلى رغبة الأحزاب الكبيرة المتمكنة من السلطة في الاستئثار بها، بغير مشاركة أو مزاحمة من الأحزاب الصغيرة[3].

---

(1) اسمان، القانون الدستوري، 1927، 348/1، نقلا عن الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 332.

(2) الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 330-339.

(3) الوجيز في النظم السياسية، د. محمد مرغني خيري، ص 230.

وأيا كانت المزايا والعيوب لكلا النظامين، فإنا اتفق مع من يرى أن نظام التمثيل النسبي هو الأفضل لأنه أكثر تحقيقًا للعدالة واتفاقًا مع النظام الديمقراطي، ويسمح بتمثيل جميع الاتجاهات مما يؤدي إلى وجود المعارضة الحقيقية، فضلًا عن إزالة الاحتقان والأحقاد المترتبة على تجاهل السماح للأقليات الحزبية بوجود تمثيل لها عبر القنوات الشرعية، ولكن بشرط ألا يؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي، ولكن إذا وُجِد أنه سيترتب عليه أزمات وزارية مستمرة، وعدم قيام أغلبية منسجمة وثابتة، وعدم استطاعة الحكومات القيام بواجبها كما ينبغي، نتيجة كثرة الاتجاهات السياسية المتنوعة، فإنه لا مفر من الأخذ بنظام الأغلبية.

المبحث الثاني: دراسة مسألة الانتخاب من منطلق الفقه الإسلامي

مر بنا مشروعية الأخذ برأي الأغلبية عمومًا في الفقه الإسلامي ، وأن اختيار الأغلبية أو الأكثرية في الدولة الإسلامية يكون في الأمور الاجتهادية التي تحتمل الخلاف وليس في الأصول والثوابت القطعية، وناقشنا بعض النصوص التي يُتوهم منها كراهية الأخذ بالأكثرية مطلقًا، وهذا أوان دراسة مشروعية الانتخابات في الفقه الإسلامي وحكم مشاركة العامة فيها، وتكييف عملية الانتخاب أو التصويت من الناحية الشرعية.

المطلب الأول: مشروعية الانتخابات في الفقه الإسلامي وحكم مشاركة العامة فيها

الواقع أن معالجة هذه المسألة في الفقه السياسي الإسلامي لا يختلف كثيرا عن معالجة مسألة مشروعية الأحزاب السياسية، فالبعض ينظر إلي مشاركة العامة في الشورى أو اختيار أولياء الأمور باعتبارها مسألة دينية، وأن ذلك يتعارض مع صريح الآيات القرآنية، والنصوص النبوية؛ لأن الأصل في العامة الجهالة لا العدالة، فضلًا عن أنهم لا يستطيعون تقييم الناس، ولا يعرفون الصفات الواجب توافرها فيمن ينبغي أن يولى هذه المناصب.

بينما يرى البعض مشروعية مشاركة العامة في المسائل السياسية العامة أو في اختيار أولياء الأمور، وأنها مسألة سياسية اجتماعية أساسًا تتأثر بتغير الظروف السياسية والاجتماعية، ويمكن أن تختلف تبعا لظروف كل دولة، ولذلك ينبغي ترجيح الأسلوب المناسب لهذا الأمر بناء على دراسة عيوب ومزايا الأساليب المختلفة للانتخابات، سواء أكانت انتخابات مقيدة أو عامة، أو انتخابات مباشرة أو غير مباشرة، أو انتخابات فردية أو بالقائمة، وغير ذلك مما يتأثر بواقع وظروف كل دولة، ويحقق مصلحتها، وإليك دراسة سريعة لكل وجهة نظر من وجهتي النظر السابقتين:

الاتجاه الأول: أن العامة لا دور لهم في الانتخابات العامة[1]

يرى بعض أهل العلم إلى أن العامة ليس لها شأن في الشورى أو في اختيار الرئيس (الخليفة)؛ لأنهم لا يستطيعون تقييم الناس وحسن الاختيار لهذا المنصب الكبير [2]، وحتى لو صيغت الاستشارة في صورة مشروع يُعرض على الناس للموافقة أو الرفض، فإن كثيرا منهم لا يصلح لإبداء الرأي السليم في المسائل العامة، فوق أن الأمر قد يتعلق بمسألة فنية بحتة قد تخفى على معظم الناس، فمن العبث الرجوع إليهم فيها. [3] والمساواة بين الناس لا تكون إلا في حالة توافر الشروط وتشابه الظروف المتعلقة بهذا الأمر، وهذا شيء منطقي، لا يخفى على أصحاب الفكر السليم، قال تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٩ ﴾ [الزُّمَرِ].، وقال تعالى: { مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ

---

[1] رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، ص: 231-233. الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 364. الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 349-350. الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد على ص: 13، نقلا عن أحمد شلبي موسوعة الحضارة الإسلامية، السياسة، 3/62-63.

[2] الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، د. جمال المراكبي، ص: 349-350. الوجيز في فقه الخلافة، د. الصاوي، ص: 56-57. ، ط/ موقع الشيخ على الإنترنت.

[3] الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 364.

وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ } [هود: 24]، فليس من المعقول أن يُستشار فاقد البصر في أمر لا يمكن الحكم عليه إلا بالنظر كالألوان، وكذلك أن يستشار الأصم في شيء يدرك بالسمع كالأصوات [1]غافر

ولا وجه للغرابة في قصر اختيار الإمام على أهل الحل والعقد، وليس الأمة كلها كما تفعل النظم الديمقراطية المعاصرة؛ وذلك لأن الغاية هي عقد إمامة عامة تكون خلافة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وإذا لم يكن المتخير عالما بصفات من يصلح لهذا الشأن، متأهلًا بعدالته وعلمه للقيام بهذه المهمة الجليلة، فإنه يضع الأمر في غير محله، ويجر على الأمة ضررًا بسوء اختياره، فضلًا عما ينطويه القول بتمثيل التنظيمات البرلمانية لجميع الأمة من المبالغة إذا أُخذ في الاعتبار فساد الانتخابات في كثير من الأحوال، وتغرير المرشحين بالناخبين لكسب أصواتهم، وأصوات الغائبين والأصوات الفاشلة. [2]

وبناءً على ما سبق يقسم بعض أهل العلم أي شعب من الشعوب إلى ثلاث رتب وهم: الأولى وهم القلة الذين يستطيعون التمييز بين الصالح وغير الصالح لرياسة الدولة، والرتبة الثانية هم من عندهم بعض هذه المقدرة وهو الأكثر قليلًا بالنسبة إلى الفئة الأولى، والرتبة الثالثة فهم من ليس عندهم شيء من هذه المقدرة، وهم الكثرة الكاثرة من أفراد الشعب. . ولا يصح أن يتدخل أي من الطائفتين الثانية والثالثة في مهمة اختيار رئيس الدولة سواء أكان هذا التدخل بطريق مباشر كالاقتراع العام، أو بطريق غير مباشر، كأن يتم انتخاب الرئيس بواسطة هيئة انتخبتها أي من هاتين الطائفتين وحدها، أو اشتركت مع الطائفة الأولى في انتخابها [3]. . . وعمومًا فإن تشكيل مجلس الشورى بالانتخاب ليس وسيلة مأمونة، ولكن ينبغي أن يختارهم رئيس الدولة بناء على استفاضة أخبار فضلهم. [4]

ومما يؤيد هذا الاتجاه ما يروى أن عمر بن الخطاب أراد أن يوضح أمر الشورى لجماهير الحجاج، فقال له عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَا تَفْعَلْ ذَلِكَ يَوْمَكَ هَذَا فَإِنَّ الْمَوْسِمَ يَجْمَعُ رَعَاعَ النَّاسِ وَغَوْغَاءَهُمْ، فَأَخْشَى أَنْ تَقُولَ مَقَالَةً يُطَيِّرُونَ بِهَا كُلَّ مُطَيِّرٍ، وَلَا يَضَعُوهَا عَلَى مَوْضِعِهَا أَمْهِلْ حَتَّى تَقْدِمَ الْمَدِينَةَ فَإِنَّهَا دَارُ الْهِجْرَةِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِيمَانِ فَتَخْلُصُ بِفُقَهَاءِ النَّاسِ وَأَشْرَافِهِمْ، تَقُولُ مَا قُلْتَ مُتَمَكِّنًا فَيَفْهَمُونَ مَقَالَتَكَ وَيَضَعُونَهَا عَلَى مَوَاضِعِهَا"[5] فاستجاب له عمر.

وعندما اندفعت الجماهير تريد بيعة على ﷺ بعد مقتل عثمان، فصاح فيهم إن هذا الأمر ليس لكم، ولكنه لأهل بدر وأهل الشورى. [6]

---

[1]الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 362-363.

[2]الوجيز في فقه الخلافة، د. الصاوي، ص: 56-57.

[3]رياسة الدولة في الفقه الإسلامي د. محمد رأفت عثمان، ص: 231-233.

[4]رياسة الدولة في الفقه الإسلامي ص: 361.

[5]سنن النسائي الكبرى 274/4، ح7160. صحيح بن حبان 152/2، ح414.

[6] الثقات لابن حبان 267/2، ط/ دار الفكر، الأولى. تاريخ مدينة دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي، 419/39، ط/ دار الفكر، بيروت، 1995م.

وإذا اتخذ أهل الحل والعقد قرارًا أو اختاروا الخليفة (الرئيس) لزم أن يتبعهم الناس، ومن لم يتبعهم، سهل عليهم إكراهه على الطاعة والانقياد بقوة الأمة، مثل هذا يقال عن الأقلية من أهل الحل والعقد، الذين لا يستجيبون لرأي الأغلبية الساحقة من أهل الحل والعقد [1]

وأما سلطة الأمة فتتمثل في ضرورة موافقتها على من يختاره أهل الحل والعقد، وأهل الحل والعقد أساسًا يختارون من يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، أو بعبارة أخرى يشترط في أهل الحل والعقد أن يكونوا بحيث يتبعهم الناس، فإن لم يكونوا كذلك لا تنعقد الإمامة بمبايعتهم. [2]

فممارسة الحكم في الشريعة الإسلامية ليست حقًا للأفراد، وإنما هي واجب عليهم أو بمعنى أدق فرض كفاية، إذا قام به البعض لم يأثم الجميع [3]، فهي تكليف لا تشريف؛ ولذلك فإن الاقتراع العام ليس ضروريًا في الشريعة الإسلامية، أي أنه لا يلزم أخذ رأي كافة المواطنين العقلاء الشرفاء في كل شؤون الحكم، وإنما ينزل الناس منازلهم، ويعتد بصلاحيتهم لذلك، فهو يرجع أساسًا إلى أهل العلم والمعرفة أو أهل الشورى أو أهل الحل والعقد للوصول إلى أحكام المسائل التي يراد البت فيها، والقيام برعاية الشؤون العامة للمسلمين نيابة عنهم، وأما مساهمة عامة الناس من غير أهل الشورى في شؤون الحكم بطريقة مباشرة فلا تجوز إلا في حدود ضيقة تنحصر في المسائل التي لهم فيها حقوق مباشرة، ولديهم بخصوصها قدر من الدراية. [4]

الاتجاه الثاني: انتخاب أولياء الأمور حق من حقوق الأمة[5]

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأمور العامة حق للجميع، واتخاذ القرار السياسي وممارسة العمل السياسي حق عام من حقوق الأمة [6].

أولًا: مناقشة القول بأن العامة لا دور لهم في الشورى أو اختيار أولياء الأمور:

– يُفهم من الاتجاه السابق أن أهل الحل والعقد ينوبون عن الأمة في اختيار الرئيس، ولو قام الناس أنفسهم بالاختيار، لما اختاروا أحدًا غير من اختاره أهل الحل والعقد، ولذلك فإنه يفترض في هؤلاء الأشخاص أنهم يمثلون الأمة ويعبرون عن إرادتها، وإلا كان الأمر إلغاء للأمة ومصادرة حقها في الاختيار لحساب فرد أو بضعة أفراد.

---

[1] الخلافة، رشيد رضا، ص: 20.

[2] موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي، 3/ 63.

[3] قال الماوردي: " إذا قام بها (الإمامة) من هو من أهلها سقط فرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم. . " الأحكام السلطانية ص: 5- 6.

[4] الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص: 112-114.

[5] موسوعة الحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي، 3/ 64

[6] في هذا الاتجاه: العقيدة والسياسة، لؤي صافي، ص: 142-143.

– ومادام الأمر كذلك فإن بعض الفقه يرى – بحق – أنه من الأسلم والأحسن أن تقوم الجماهير باختيار الرئيس بصفة مباشرة[1].

– ومما يعضد من هذا القول أنه لا يمكن معرفة أهل الحل والعقد في عصرنا إلا عن طريق الانتخاب الذي يقوم به عامة الناس الذين تتوفر فيهم الشروط المطلوبة، كما قرر ذلك كثير من أهل العلم، وعلى سبيل المثال:

– قال الشيخ أبو زهرة (1898-1974)[2]في كيفية معرفة أهل الحل والعقد أو فضلاء الأمة الذين يختارون الإمام وذلك خلال رده على ابن حزم في إهماله أمر البيعة، وعدم جعلها أساسًا لعقد الإمامة: " العبرة باختيار أكثر فضلاء الأمة، لا بجميعهم، وإن معرفة فضلاء الأمة في عهد أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ كان سهلا؛ لأنهم أصحاب رسول الله ﷺ، ثم صعب في عهد علي ﷺ؛ لتفرق كثير منهم في الأقاليم المفتوحة. . . ، أما بعد عصر الصحابة فمعرفة فضلاء الأمة ليست أمرًا سهلًا، ولم يؤثر عن التابعين ومن بعدهم أن سنوا طريقًا لتعرف فضلاء الأمة؛ لأن الإمامة تحولت من عهد معاوية إلى ملك عضوض. . . وعلى ضوء الدراسات الحاضرة ونظم الشورى نستطيع أن نقرر أن فضلاء الأمة هم الذين يقرر أهالي الأقاليم الإسلامية أنهم الفضلاء، فكل إقليم يختار فضلاءه، وأولئك الفضلاء المختارون الذين يعقدون عقد الإمامة، ويكتفي باختيار الأكثرية المطلقة منهم. " [3]

– ويقول د. عبد الكريم زيدان[4]: " إذا أخذنا في الوقت الحاضر بالانتخاب غير المباشر لرئيس الدولة، فلا مناص من قيام الأمة بانتخاب من يمثلونها وينوبون عنها في مباشرة هذا الانتخاب، وهم أهل الحل والعقد، وذلك بشرط أن تُوضع لهم الشروط التي خصهم بها الفقهاء[5].

– وكذلك يرى المودودي (1903-1979م) [6]أن الانتخاب طريق من الطرق المباحة يمكننا أن نبين بها من يحوز ثقة الجمهور من أهل الحل والعقد، بشرط أن لا يستعمل في هذه الانتخابات الحيل والوسائل غير الشرعية[7]، وكل مسلم له الحق في اختيار من يترأس عليه؛ لأن المؤمنين جميعا خلفاء الله تعالى في الأرض، قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ

---

[1]موسوعة الحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي، 3/ 64.

[2]عضو مجمع البحوث الإسلامية، اشتهر بشجاعته في عرض قضايا الإسلام، وله العديد من الكتب النافعة منها: تاريخ المذاهب الإسلامية، العقوبة في الفقه الإسلامي، الجريمة في الفقه الإسلامي، علم أصول الفقه، محتضرات في النصرانية، زهرة التفاسير، مقارنة الأديان، ابن تيمية، أبو حنيفة، مالك، الشافعي، ابن حنبل، ابن حزم، وغيرها.

[3]ابن حزم حياته وعصره للإمام أبي زهرة، ص: 243-244، ط/ دار الفكر العربي.

[4]المراقب العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين بالعراق، وأستاذ الشريعة الإسلامية ورئيس قسمها بجامعة بغداد سابقا، وله العديد من الكتب النافعة، منها:المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية.

[5] الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص 34

[6]أبو الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية بالهند ، وانتقل إلى باكستان بعد انفصالها عن الهند ودعا إلى تشكيل النظام الباكستاني طبقا للقانون الإسلامي، وله أكثر من سبعين كتابا قيما.

[7]نظرية الإسلام وهديه في السياسة والدستور والقانون، ص 241. أيضا الوجيز في فقه الخلافة، د. صلاح الصاوي، ص 48.

وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ ﴾ [النُّور ٥٥]،، فكل فرد مسلم له جزء من الخلافة العمومية لا يملك أحد أن ينتزعها منه، ومن حقه أن – إذا كان عاقلًا بالغًا – أن يكون له رأي في مصير الدولة، ولم يخص الله تعالى تلك الخلافة بشروط خاصة من الكفاءة أو الثروة، بل هي مشروطة بالإيمان والعمل الصالح فحسب، فالمسلمون سواسية في حق التصويت وإبداء الرأي. [1]

أقول أنه لا يمكن معرفة أهل الحل والعقد في عصرنا إلا عن طريق الانتخاب بخلاف عصر الصحابة الذي كان أهل الحل والعقد معروفين بأعيانهم [2]، واتفقت الأمة جميعًا على مبايعتهم، والانقياد لهم، مما يسمح بقيامهم بهذا الدور الهام، وبناء على ذلك يُفهم رفض الصحابة أن يعرض عمر ﷺ أمر الشورى على العامة في الحج، وكذلك رفض علي ﷺ أن يبايعه العامة واشتراطه أن يقوم بذلك أهل الشورى، إن صحت هذه الآثار.

– وأما العصور التي تلت عصر الصحابة، فإن الحديث عن أهل الحل والعقد وقيامهم باختيار الإمام، كان حديثًا نظريًا، ولم يكن أسلوبًا عمليًا يتم من خلاله تولية الحاكم؛ لأن نظام الحكم كان وراثيًا، سواء رضي أهل الحل والعقد أو لم يرضوا.

– وما سبق ذكره من أنه لا مناص من قيام الأمة بانتخاب أهل الحل والعقد، على الرغم مما يذكره بعض أهل العلم من عيوب الانتخاب [3]؛ لأن المصالح المترتبة على الانتخاب تفوق المفاسد التي تترتب عليه، فإن اختيار الحاكم ينبغي أن يكون كذلك عن طريق الانتخاب العام، وهو ما أميل إليه، أو عن طريق أهل الحل والعقد الذين اختيروا عن طريق الانتخاب العام.

– ولعله من نافلة القول أن أشير إلى أنه لا يمكن أن يكون لأهل الحل والعقد أي فاعلية إذا لم يأتوا عن طريق الانتخاب، وأن قيام الحاكم بتعيين أعضاء مجلس أهل الحل والعقد أو أهل الشورى يجعله مجلسًا صوريًا أو شكليًا، غير معبر عن إرادة الأمة، ومعبرًا فقط عن إرادة ومقاصد الحاكم [4]، وسيقدم في ولايته من يعينه على تحقيق مقاصده، ويؤثر تقديم من يقيم رياسته [5]، ويصبح واجهة تخفي وراءها كثيرا من عوامل الضعف والظلم، ولن يمكنهم القيام بأي مهمة تتعلق بمحاسبة الحاكم أو تقويمه فضلًا عن عزله إذا انحرف أو استبد أو ظلم.

ثانيًا: بعض أدلة مشروعية حق الأمة في انتخاب أو اختيار أولياء الأمور

---

[1] نظرية الإسلام وهديه للمودودي، ص: 49-54.

[2] في هذا الاتجاه: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص 33. أيضا الشورى في نظام الحكم في الإسلام ص: 94.

[3] قرر بعض أهل العلم أن اختيار الحاكم من مهام أهل الحل والعقد وليس كافة الأمة خلافا للأنظمة المعاصرة، لأنهم الذين يعرفون الشروط الواجب توافرها في الإمام، وبسبب عيوب نظام الانتخاب المعروفة، الوجيز في فقه الخلافة، د. صلاح الصاوي، ص: 56-57.

[4] في هذا المعنى الشورى في الإسلام مؤسسة آل البيت، 3/ 1195. الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طبلية، ص: 551. الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 224. في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية، فريد عبد الخالق، ص: 90.

[5] قال ابن تيمية: " لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين، قدموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رئاسة نفسه، يؤثر تقديم من يقيم رئاسته. . " السياسة الشرعية لابن تيمية ص: 21.

1–من القرآن الكريم

قال تعالى﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣٨ ﴾[الشُّورَىٰ]., وجه الدلالة من الآية السابقة:

كلمة " أمر " التي وردت في الآية السابقة تُشير إلى كافة الأمور ذات الطابع العام [(1)]، ومن ثم فإن الآية السابقة تدل على أن أمور المسلمين تُدار عن طريق الشورى، ولا شك أن انتخاب أولياء الأمور سواء كانوا حكامًا أو من أهل الحل والعقد من الأمور الهامة التي تجري فيها المشاورة، وهو أمر يهم جميع المسلمين، ويتعلق بصميم شؤونهم، فيجب أن يكون لهم رأي فيمن يولى عليهم [(2)]، فالله تعالى في قوله { وأمرهم شورى بينهم } يدعو الجميع، رجالًا ونساءً، أغنياء وفقراء، علماء وأميين، للمشاركة في الشورى، ويمدحهم عليها [(3)]، ومما يؤكد ذلك أن أمر الشورى في الآية ذُكر في سياق الاستجابة لأمر الله تعالى وإقامة الصلاة والإنفاق أو الزكاة، فلا ينبغي أن يجعل أمر الشورى العامة وتدبير أمر الجماعة بيد قلة من أبناء الأمة، حتى وإن كانوا أكثر الناس تخصصًا وثقافةً في مجال عملهم. [(4)]

وقال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ ﴾ [النِّسَاءِ١٣٥].وقال ﷻ :﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾[الأَعۡرَافِ ٣]. ، وقال ﷻ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ ﴾ [النُّورِ٢].، وقال ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[المَائِدَةِ٣٨].

وجه الدلالة من الآيات السابقة:

تدل الآيات السابقة على أن مسؤولية تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شؤون الجماعة تتحملها أساسًا جماعة المسلمين؛ فخطابات الشارع – تعالى – في الآيات السابقة وفي غيرها موجهة إلى جماعة المسلمين، ويتطلب ذلك أن يكون السلطان من حق الجماعة نفسها لتستعين به على تنفيذ ما هي مسؤولة عنه من تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شؤونها وفق هذه الأحكام، ولكن عمليًا لا يمكن للجماعة أن تباشر سلطانها في تنفيذ ما هي مكلفة به شرعًا بكل أفرادها، فتختار الجماعة من ينوب عنها في ذلك، وهذه الإنابة من خالص حقها؛ لأن المالك يحق له أن يوكل غيره فيما يملكه، والأمة أو جماعة المسلمين تملك السلطان، فتملك التوكيل فيه، وتملك انتخاب أولياء أمورها. [(5)]

2– السنة النبوية الشريفة

[(1)]منهاج الحكم في الإسلام ص: 89.

[(2)]الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص: 25. المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الشيخ أبو زهرة ص: 230.

[(3)]التعبير عن الإرادة السياسية، أحمد أولاد سعيد، ص 253-254.

[(4)]في هذا المعنى: فن الحكم في الإسلام، د. مصطفى أبو زيد فهمي، ص: 213، ط/ المكتب المصري الحديث.

[(5)]الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص: 26-27.

قال ﷺ: " أول من يبدل سنتي رجل من بني أمية "[1].

المراد بالحديث — والله أعلم – تغيير نظام اختيار الخليفة وجعله وراثة. [2]

ويؤيد هذا حديث عمر بن الخطاب: " إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَتَمَّتْ أَلَا وَإِنَّهَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ وَلَكِنَّ اللَّهَ وَقَى شَرَّهَا وَلَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ تُقْطَعُ الْأَعْنَاقُ إِلَيْهِ مِثْلُ أَبِي بَكْرٍ مَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يُبَايَعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلَا[3]. . " [4]

قوله كانت فلتة أي أنها كانت فجأة [5] أو أن في الكلام إضمار بمعنى أنها كانت فلتة من فتنة وقى الله شرها [6]لأنهم خافوا في التأخير من وقوع الفتنة (ولكن الله وقى شرها) أي كانت جديرة بوقوع الشرور؛ لأنها كانت أول بيعة في الإسلام مع مخالفة الأنصار[7]أو أن المراد أن أبا بكر ومن معه تفلتوا في ذهابهم إلى الأنصار فبايعوا أبا بكر بحضرتهم[8]أو أنها وقعت من غير مشورة مع جميع من كان ينبغي أن يشاور، أو أن ابتداءها كان عن غير ملأ كثير، والشيء إذا كان كذلك يقال له الفلتة، فيتوقع فيه ما لعله يحدث من الشر بمخالفة من يخالف في ذلك عادة[9]، ووقى الله شر ذلك بأن أطاع الناس كلهم أبا بكر؛ لأنه ليس في الناس من هو مثله أو أفضل منه، فلا يغتر أحد بذلك، ويبايع أحدًا بالإمارة دون مشورة الناس، كيلا يُعرض نفسه ومن بايعه للقتل.

والتحقيق أن قول عمر رضي الله عنه أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه كانت فجأة هو مجرد وصف لموقف البيعة وليس له علاقة في أنها انعقدت في النهاية باختيار جميع الصحابة ومبايعتهم له.

ثالثًا: الوقائع الانتخابية في عصر النبوة

الواقع أن موضوع الانتخاب ومشاركة جميع المسلمين في الأمر السياسي العام تمت ممارسته عمليًا أكثر من مرة في عهد الرسول ﷺ، فقد تم اختيار اثني عشر نقيبًا يوم بيعة العقبة الثانية، وكذلك نجد أن الرسول ﷺ رفض قبول موافقة البعض على

---

(1) سبق تخريجه.

(2) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها للألباني 329/4، ح 1749.

(3) أي حذرا من القتل، والمعنى أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر. 150/12.

(4) صحيح البخاري 1429/3، ح3713.

(5) الاستذكار لابن عبد البر 258/7. أيضا التمهيد 154/22. مصابيح الجامع لبدر الدين الدماميني، 536/9، ط/ دار النوادر، سوريا، 1430.

(6) كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين الجوزي، 66/1، ط/ دار الوطن، الرياض.

(7) الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري أحمد بن إسماعيل الكوراني، 365/10، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1429.

(8) إرشاد الساري شرح صحيح البخاري القسطلاني ، 22/10، ط/ المكتبة الأميرية، مصر ، 1323هـ.

(9) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، 12/ 150.

إرجاع سبي قبيلة هوزان بعد غزوة حنين حتى يسمع موافقة عرفاء الناس الذين ينوبون عنهم بعد تثبتهم من رأي جميع الناس، وهذه نشأة لانتخابات تحوي أهم ما في الانتخاب الحديث من الاختيار الحر.

الواقعة الانتخابية الأولى: الانتخاب على نصرة النبي ﷺ في بيعة العقبة الثانية

قام سفير الإسلام الأول مصعب بن عمير رضي الله عنه بدوره على أحسن وجه، ولقى الإسلام قبولًا حسنًا في المدينة، ودخلت جموع غفيرة في الإسلام عن اقتناع وحب واستعداد للتضحية في سبيله، وحز في نفوس الأنصار ما يلقاه الرسول ﷺ من صعاب هائلة، وما يعانيه المسلمون في مكة، فرحل إليه ﷺ منهم سبعون رجلًا وامرأتان ليبايعوه ﷺ، فعن جابر بن عبد الله أن الأنصار سألت الرسول ﷺ: عَلَامَ نُبَايِعُكَ قَالَ تُبَايِعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي النَّشَاطِ وَالْكَسَلِ وَعَلَى النَّفَقَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ وَعَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنْ الْمُنْكَرِ وَعَلَى أَنْ تَقُولُوا فِي اللَّهِ لَا تَأْخُذُكُمْ فِيهِ لَوْمَةُ لَائِمٍ وَعَلَى أَنْ تَنْصُرُونِي إِذَا قَدِمْتُ يَثْرِبَ فَتَمْنَعُونِي مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ أَنْفُسَكُمْ وَأَزْوَاجَكُمْ وَأَبْنَاءَكُمْ وَلَكُمْ الْجَنَّةُ فَقُمْنَا نُبَايِعُهُ. "" [1]

النص السابق يؤكد أن ما حدث هو بيعة محددة المعالم وبنودها واضحة وهي السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في اليسر والعسر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام في الله لا تأخذهم فيه لومة لائم، والنصر للرسول ﷺ وحمايته إذا قدم المدينة، أي أنها بيعة على اختيار الرسول ﷺ حاكمًا وقائدًا للمدينة بدلًا من زعمائهم المشركين، فضلًا عن إيمانهم به رسولًا ومبلغًا عن ربه تعالى. [2]

الواقعة الثانية: انتخاب النقباء الاثني عشر في بيعة العقبة الثانية

قال ﷺ: " أَخْرِجُوا إِلَيَّ مِنْكُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا يَكُونُونَ عَلَى قَوْمِهِمْ فَأَخْرَجُوا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا مِنْهُمْ تِسْعَةٌ مِنْ الْخَزْرَجِ وَثَلَاثَةٌ مِنْ الْأَوْسِ. . "[3]

يتضح ذلك من أمره ﷺ الأنصار أن ينتخبوا اثني عشر نقيبًا لكي يمثلوهم ويتولوا أمرهم ويكونوا الصلة بينهم وبين الرسول، وضمان قومهم لغرض مناصرة الرسول ﷺ.

– لم يعين الرسول ﷺ النقباء وإنما ترك اختيارهم إلى الذين بايعوا، فالشورى توجب أن يختار الإنسان من يكفله ويقوم بأمره، ويلاحظ التمثيل النسبي في هذا الاختيار، فالذين حضروا البيعة من الخزرج ثلاثة أضعاف من حضرها من الأوس؛ ولذلك كان النقباء تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس. [4]

---

[1] مسند أحمد بن حنبل، 3/ 339، ح 14694، وصححه الشيخ الأرنؤوط. صحيح ابن حبان 474/15، ح7012. وصححه الشيخ الألباني. المستدرك للحاكم 681/2، ح 4251.

[2] في هذا الاتجاه: التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، أحمد أولاد سعيد، ص61- 63.

[3] مسند أحمد 460/3، ح15836. قال الأرنؤوط : حديث قوي، وهذا إسناد حسن.

[4] السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، علي محمد محمد الصلابي، ص: 377، ط/ موقع المؤلف على الإنترنت http://www.alsallaby.com/. أيضا الحرية السياسية في الإسلام للفنجري ص: 225-226.

الواقعة الثالثة: انتخاب الناس من يوصل رأيهم إلى الرسول ﷺ في مسألة رد سبي هوزان

كان من ضمن غنائم غزوة حنين سبي لقبيلة هوزان، ولم يرض الرسول ﷺ بموافقة بعض أصحابه أن يردوا السبي إلى قبيلة هوزان، وقال ﷺ: " إِنَّا لاَ نَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعَ إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ[1]أَمْرَكُمْ"، فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرَفَاؤُهُمْ فَأَخْبَرُوهُمْ أَنَّهُمْ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا.. [2]

ويظهر مما سبق أن العرفاء كالنواب وممثلي الشعب في العصر الحديث، وسواء أكان هؤلاء العرفاء قد اختيروا من قبل أو أنهم اختيروا في هذه الواقعة، فإن هذا انتخاب من عامة المسلمين لسلطة تمثله. [3]

رابعًا: الوقائع أو الطرق الانتخابية في عصر الخلفاء الراشدين

تتبين منزلة الانتخاب وحق الأمة في اختيار أولياء أمورها في الإسلام بوضوح في عهد الخلفاء الراشدين، حيث إنه في هذه الفترة تم اختيار أربعة خلفاء للرسول ﷺ، وفي كل مرة كان يتم هذا الاختيار بطريقة تختلف عن سابقتها.

1- طريقة الاختيار الحر

- اختيار أبي بكر الصديق ﷺ

تتجلى كثير من مظاهر الانتخابات في طريقة اختيار أبي بكر الصديق ﷺ خليفة للمسلمين، فقد قام بعض الأنصار ليؤكد أحقية الأنصار في خلافة الرسول ﷺ ورئاسة الدولة الإسلامية، فالأنصار هم السكان الأصليون للمدينة، وقد أووا المهاجرين، ونصروا الإسلام بأرواحهم وأموالهم، ولا يمكن أن ينكر أحد فضلهم وصبرهم وتضحياتهم وجهادهم، وقام بعض المهاجرين ليؤكد أنه ينبغي أن ننظر إلى الأمر بنظرة واسعة على مستوى الدولة الإسلامية، وليس من زاوية ظروف المجتمع المدني والعلاقة التاريخية بين المهاجرين والأنصار فقط، فإنه قد يترتب على خروج السلطة من قريش عواقب وخيمة؛ لأن العرب يمكن أن ترضى بقيادة قريش لمكانتهم فيهم، وأما لو تولاها الأنصار فقد تقع انشقاقات خطيرة تؤدي إلى تفكك الدولة الإسلامية، وبعد أن استقر الأمر للمهاجرين، تم ترشيح أكثر من شخص لتؤول إليه السلطة، فرشح أبو بكر أحد اثنين، عمر وأبا عبيدة، ورشح عمر أبا بكر رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ليستقر الأمر على أبي بكر ﷺ[4]؛ لأسباب كثيرة منها [5]: رفقته للرسول في الهجرة وجهاده وبذله، وخلافته في الصلاة بالمسلمين في مرض الرسول ﷺ. . ، إلى غير ذلك من

---

[1] قال ابن الأثير: " العرفاء: جمع عريف وهو القيم بأمور القبيلة أو الجماعة من الناس يلي أمورهم ويتعرف الأمير منه أحوالهم. " النهاية في غريب الأثر 218/3.

[2]صحيح البخاري، 897/2، ح2402.

[3] التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، أحمد أولاد سعيد، ص 64. الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 29.

[4]انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص63، ط/ مطبعة السعادة، مصر. البداية والنهاية لابن كثير، 246/5، ط/ مكتبة المعارف،

[5]لمزيد من التفاصيل عن إجماع أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار على اختيار أبي بكر الصديق ﷺ، وعلى موافقة ذلك الاختيار لما يحبه الله تعالى، ولما يحبه رسوله ﷺ راجع: شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني، 286/2 وما بعدها، ط/ دار المعارف النعمانية، باكستان، 1981م.

الأسباب التي لم يكن من ضمنها عشيرته، بني تميم، التي كانت من أضعف عشائر المهاجرين، ولم تكن في منزلة بني هاشم أو بني أمية.

يقول ابن تيمية: " والكلام هنا في مقامين: أحدهما في كون أبي بكر كان هو المستحق للإمامة، وأن مبايعتهم له مما يحبه الله ورسوله، فهذا ثابت بالنصوص والإجماع، والثاني أنه متى صار إماما فذلك بمبايعة أهل القدرة له. . . ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة. . " [1]

إذن فقد تم هذا الاختيار أو الانتخاب مرتين، الأولى من كبار الصحابة في سقيفة بني ساعدة، والثانية من عامة المسلمين في المسجد، وذلك بكامل إرادة الأمة وبتعاقد واضح، فللحاكم الطاعة من المسلمين، وذلك مقابل التزامه بالشريعة، وإقراره بحق الأمة في رقابة أعماله وتقويمه إذا أساء، كما يظهر ذلك جليًا من الخطبة التي خطبها أبو بكر ووضح فيها طبيعة علاقة الحاكم بالمحكومين[2]، ويظهر ذلك أيضًا من صيغة البيعة التي اشترطها أبو بكر على الناس، فعن ابن العفيف [3]قال: رأيت أبا بكر وهو يبايع الناس بعد رسول الله ﷺ فيجتمع إليه العصابة فيقول تبايعوني على السمع والطاعة لله ولكتابه ثم للأمير. فيقولون نعم فيبايعهم. . . " [4]

– اختيار علي ﷺ

بادر بعض المسلمين إلى مبايعة علي ﷺ إثر مقتل عثمان ﷺفرفض بيعتهم، وقال: " لا حاجة لي في أمركم، أنا معكم فمن اخترتم فقد رضيت به. . "[5]، وجاءه بعض المسلمين ليبايعوه في منزله فرفض وأصر أن تكون بيعته في المسجد، لتتضح الصورة، فمن شاء بايعه، ومن شاء عارضه، فبايعه المهاجرون والأنصار ثم بايعه الناس. [6]

2– طريقة موافقة الأمة على ترشيح الإمام لخليفته

– اختيار عمر بن الخطاب

بداية يجب عند دراسة اختيار عمر خليفة للمسلمين مراعاة الظروف المحيطة بالدولة الإسلامية الفتية، وحالة الحرب المستعرة ضد المسلمين، وعلى الرغم من ذلك:

فإن أبا بكر الصديق طلب من الصحابة أن يؤمروا أحدًا عليهم، ولكنهم لم يذهبوا إلى رأي معين، وردوا هذا الأمر إلى أبي بكر الصديق، الذي دعا كبار الصحابة واستشارهم في ترشيح عمر بن الخطاب للخلافة وبعد عدة مداولات، اتفقت

---

[1] منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 530/1.

[2]سبق ذكرها ص 108

[3] اسمه شرحبيل العفيف الكندي، له صحبة وروى عن النبي ﷺ حديثا، وروى عن عائشة، وسمع أبا بكر الصديق ﷺ، روى عنه ثابت بن الحجاج. إكمال الكمال، على بن هبة الله ابن ماكولا، 225/6، ط/ دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

[4]السنن الكبرى للبيهقي 146/8، ح16339.

[5]تاريخ الأمم والرسل والملوك أو تاريخ الطبري، 696/2

[6]فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل 573/2، مؤسسة الرسالة بيروت، الأولى، 1983م.

كلمتهم على اختيار عمر بن الخطاب [1]، ثم بايعه المسلمون في المدينة ثم أُخذت البيعة لعمر من ولاة الأقاليم [2]، فتمت البيعة العامة، وتم اختيار عمر ﷺ بإجماع لم ينعقد لخليفة قبله ولا بعده [3].

ويرى بعض أهل العلم بناءً على عهد أبي بكر لعمر أن مجرد العهد والاستخلاف طريقة من طرق ثبوت الإمامة، ولكن ما حدث هو مجرد ترشيح من أبي بكر الصديق يهدف إلى نصيحة الأمة وترشيد كبار الصحابة وأهل الحل والعقد، ولا تنعقد به الخلافة، وإنما تنعقد بعد موافقة أهل الحل والعقد، ثم موافقة المسلمين وهو ما تم لعمر ﷺ. [4]

يقول شيخ الإسلام: " ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما. . ". [5]

3- طريقة الاختيار بين مرشحين

اختيار عثمان ﷺ

يتبين من بعض النصوص أن الناس كانوا يميلون إلى تولية عثمان ﷺ بعد عمر ﷺ، فقد روي عن حذيفة ﷺ: سألني عمر ﷺ: من ترى قومك مؤمّرين بعدي، قلت: رأيت الناس قد أسندوا أمرهم إلى عثمان ﷺ. . [6]، وعن خارجة بن مضرب قال: حججت مع عمر ﷺ فسمعت الحادي يحدو: إن الأمير بعده ابن عفان. . " [7]، وقد أكد ذلك عبد الرحمن بن عوف ﷺأحد أعضاء مجلس الشورى الستة [8] الذي عينهم عمر ﷺحين طُعِن، ففال لعلي ﷺبعد أن سأل الناس لمدة ثلاثة أيام: " يَا عَلِيُّ إِنِّي قَدْ نَظَرْتُ فِي أَمْرِ النَّاسِ فَلَمْ أَرَهُمْ يَعْدِلُونَ بِعُثْمَانَ. " [9]

---

(1)تاريخ ابن خلدون 86/2، ط/ دار إحياء التراث العربي.

(2)انظر عصر الخلافة الراشدة / أكرم ضياء العمري ص: 8.

(3)عبقرية عمر للعقاد ص: 176، ط/ دار نهضة مصر، 1998م.

(4) عصر الخلافة الراشدة، د. العمري، ص 56، وفي نفس الاتجاه: التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي، أحمد أولاد سعيد، ص 68.

(5) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، 530/1.

(6) الطبقات الكبرى، لابن سعد، 333/3، دار صادر بيروت. أنساب الأشراف للبلاذري، 429/3. تاريخ مدينة دمشق 186/39، أبو القاسم على بن الحسن / ط/ دار الفكر بيروت.

(7)تاريخ المدينة النبوية، ابن شبة النميري البصري، 127/2، ط/ دار الفكر. وإسناده صحيح ، انظر عصر الخلافة الراشدة، أكرم بن ضياء العمري ، هامش ص: 58، ط/ مكتبة العبيكان.

(8)وهم عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام رضي الله عنهم جميعا.

(9)صحيح البخاري 2634/6، ح6781.

لم يترك عبد الرحمن بن عوفﷺ أحدًا إلا واستشاره، فأخذ عبد الرحمن يستشير رؤوس الناس وقاداتهم وأمراء الجند، ونهض يجمع رأي المسلمين جميعًا، مثنى وفرادى، وجمعًا وأشتاتًا، سرًا وجهرًا، حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والإعراب إلى المدينة في مدة ثلاثة أيام بلياليهن. (1)

ومن الواضح أن عمر بن الخطاب ﷺ قد قصد باختياره لهؤلاء الستة أن يمارس المسلمون حقوقهم السياسية في أعلى مستوياتها، وهي اختيار رئيس الدولة وحاكمها، فقد كان يبدو أنه ﷺ كان يفضل عليًا، إذ روي أنه قال: " إن يولوها الأجلح (عليا) يسلك بهم الطريق، فقال له ابنه عبد الله: ما يمنعك يا أمير المؤمنين منه، قال: أكره أن أتحملها حيًا وميتًا. . "(2)، ولكنه لم يفرضه على المسلمين، وكذلك لم يقم بترشيح ابنه عبد الله ﷺ في الستة برغم كفاءته وفضله، وكذلك سعيد بن زيد ﷺ برغم أنه من العشرة المبشرين بالجنة؛ لأنه من قرابته.

ويتبين مما سبق:

– أن عصر الراشدين شهد وعيًا سياسيًا مشهودًا لحق الأمة في انتخاب من يحكمها، وكانت أفعال وأقوال جميع الصحابة تدل دلالة واضحة أن الاختيار الحر للسلطة هو المنهج الإسلامي الصحيح، وامتنع الخلفاء جميعًا عن توريث الحكم لذويهم، (3)على الرغم من فضلهم واستحقاقهم لهذا المنصب، وآثروا أن يتركوا هذا الأمر للمسلمين جميعًا يختارون من يشاءون بكل حرية. (4)

– أن آلية اختيار كل واحد من الخلفاء الراشدين كان مختلفًا عن آلية اختيار الباقين، وكان متأثرًا بالظروف التي أحاطت باختياره، مما يدل على أنه ليس هناك آلية معينة لإجراء هذا الاختيار، وليس هناك نظام محدد ينبغي حمل الناس عليه، بل ينبغي مراعاة ظروف الزمان والمكان.

والخلاصة:

– أن آيات القرآن، والكثير من الأحداث والوقائع في سيرة الرسولﷺوسيرة الصحابة رضوان الله عليهم تؤكد مشروعية مشاركة عامة المسلمين في المسائل السياسية العامة.

– أن الانتخاب هو الطريق إلى تولية أولياء الأمور، سواء تم هذا الانتخاب من العامة للحاكم مباشرة، أو انتخب عامة المسلمين أهل الحل والعقد لينوبوا عنهم في اختيار الحاكم، وإن كنت أفضل انتخابه مباشرة.

---

(1)البداية والنهاية لابن كثير 146/7. سبل الهدى والرشاد في سير خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي، 277/11، ط/دار الكتب العلمية، بيروت.

(2)فتح الباري لابن حجر 68/7. تاريخ مدينة دمشق، أبو القاسم بن عبد الله الشافعي، 428/42، ط/ دار الفكر بيروت. الكامل في التاريخ، أبو الحسن الشيباني، 264/3، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. تاريخ الإسلام، شمس الدين الذهبي، 639/3، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت.

(3)بل إنه كانت من سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما إقصاء القرابات حتى عن الولايات، إلا ما ندر، ولم يكن ذلك غالبا في سنة عثمان وعلي رضي الله عنهما (لاحظ البداية والنهاية 311/7)، ولا ريب أنه على الرغم من فضل ومكانة جميع الخلفاء الراشدين، وأنهم كانوا يولون الكفاءات من القرابات، إلا أن سنة الخليفتين الأوليين أولى وأحكم .

(4)في هذا الاتجاه: التعبير عن الإرادة السياسية ص: 171.

– أن القول بأن أهل الحل والعقد معروفون، ولا يوجد حاجة لانتخابهم من قبل العامة، قول قد ينطبق على عصر صحابة الرسولﷺفقط الذين اختارهم الله تعالى لصحبتهﷺولنصرة دينه، ولكن لا يمكن تحديد أهل الحل والعقد في عصرنا أو حتى في أي عصر بعد عصر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بدون انتخابهم من العامة الذين تتحقق فيهم الشروط المطلوبة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

– هذا وقد ثبت مشروعية قيام العامة بانتخاب أولياء أمورها، وأن الفقه الوضعي لم يسبق الفقه الإسلامي في هذه المسألة، فإن هناك فرقًا شاسعًا وتفوقًا متميزًا للشروط الواجب توافرها فيمن يتمتع بحق الانتخاب في النظام الإسلامي عنه في الأنظمة الوضعية.

المطلب الثاني: التكييف الشرعي لعملية التصويت أو الانتخاب

تُعد عملية الانتخاب في نظر الفقه الإسلامي شهادة للمرشح بالصلاحية والأهلية[1]، أي أنه يزكيه لأداء مهامه على أساس توافر القوة والأمانة التي يلزم توافرها لأداء هذه المهام، وللشهادة عمومًا منزلة عظيمة في الإسلام، لا يجوز التخلف عنها بدون عذر، ويجب اعتبار أحوال الشهود بخلوهم عما يوجب التهمة فيهم، ووجوب ما يوجب تيقظهم، لحفظ الأموال والأعراض والأنفس أن تنال بغير حق[2]، وكذلك ينبغي عدم التخلف عن القيام بالواجب الانتخابي بدون عذر، واعتبار أحوال المصوتين أو المنتخِبين حتى لا يُولى من لا يستحق، وإليك الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة:

أولًا: القرآن الكريم

1– قال تعالى:﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِۚ ﴾[الطَّلَاقِ٢].

إقامة الشهادة: أي إيقاعها مستقيمة لا عوج فيها، وقوله: " لله "، أي لأجل الله وامتثال أمره، لا لأجل المشهود له، ولا لأجل المشهود عليه، ولا لأجل منفعة الشاهد والإبقاء على راحته[3].

2– قال تعالى:﴿ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ ﴾ [البَقَرَة ٢٨٢]

وجه الدلالة أنه نهى الله سبحانه وتعالى الشهود عن الامتناع عن أداء الشهادة عندما يدعون لذلك حيث تتعين، لأنها وسيلة لإقامة العدل وإحقاق الحق. . . ، وبما أن النهي عن الشيء أمر بضده وضد الامتناع الأداء، لذا يكون النهي عن الامتناع عن أداء الشهادة أمرا بأدائها عند الدعوة إليها. [4]

وكذلك فإنه لا يجوز التخلف عن أداء الواجب الانتخابي كما لا يجوز السكوت عن الشهادة؛ لأن في كليهما تضييعًا للحق، وهو محرم، فإذا رسب القوي الأمين، وفاز من لا يستحق، أثِمَ كل من أعرض عن التصويت بدون عذر، كما

---

[1]في هذا الاتجاه : من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي،ص: 138.

[2] كشاف القناع للبهوتي 416/6، ط/ دار الفكر، بيروت.

[3]تفسير التحرير والتنوير للشيخ ابن عاشور، 28/ 310.

[4] حكم الشهادة تحملا وأداء، د. عبد الله بن محمد الزبن، العدد السابع، ص: 249–250، مجلة البحوث الإسلامية، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1403هـ.

أنه إذا امتنع الجميع عن الإجابة إلى تحمل الشهادة أو أدائها عند طلب صاحب الحق أو عند خوف فوت الحق، أثموا جميعًا حيث تتعين الشهادة حينئذ في حقهم.

3- قال تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلْبُهُۥۗ﴾ [البَقَرَةِ ٢٨٣]

وجه الدلالة أن الله تعالى نهى الشاهد عن إخفاء الشهادة وعدم إظهارها، فيكون أمرًا بالإظهار، لأن النهي يستلزم الأمر بالضد الذي لا يتحقق الامتناع إلا به وهو الإظهار، والأمر يفيد الوجوب، وبما أن الوعيد الشديد المقترن بالنهي عن الكتمان لا يكون إلا عند الدعوة إلى الشهادة لإحياء الحق، أو عند الخوف من فوات الحق، لذا كان الأمر مفيدًا للوجوب عند هاتين الحالتين. (1)

ثانيًا: السنة النبوية الشريفة

عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قَالَ: " بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ وَعَلَى أَثَرَةٍ عَلَيْنَا وَعَلَى أَنْ لاَ نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بِالْحَقِّ أَيْنَمَا كُنَّا لاَ نَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لاَئِمٍ. " (2).

وجه الدلالة:

أن الصحابة بايعوا الرسول ﷺ على الالتزام بالقول الحق وتبليغه، والشهادة بالحق قول به سواء كان ذلك عند تحملها أو عند أدائها. (3)

اتفق العلماء على اشتراط العدالة في الشهود(4)، لقوله تعالى:﴿ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [البَقَرَةِ ٢٨٢].، وقوله سبحانه: ﴿ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾[الطَّلَاقِ٢]. والعدل في اللغة: هو المستقيم وضده المعوج. (5)

وفي الشرع: هو من قام بالواجبات، ولم يفعل الكبائر، ولم يصر على الصغائر. (6)

---

(1) حكم الشهادة تحملا وأداء، د. عبد الله بن محمد الزبن، العدد السابع، ص: 255، مجلة البحوث الإسلامية.

(2) صحيح البخاري 2633/6، ح6774. صحيح مسلم 1469/3، ح 1709.

(3) حكم الشهادة تحملا وأداء، د. عبد الله بن محمد الزبن، العدد السابع، ص: 254، مجلة البحوث الإسلامية.

(4) بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني الحنفي، 268/6. التفريع في فقه الإمام مالك، عبيد الله بن الحسين أبو القاسم بن الجلاب المالكي، 247/2، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1428هـ. الحاوي الكبير، شرح مختصر المزني، أبو الحسن البصري البغدادي الماوردي، 60/9، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1419هـ.المغني لابن قدامة، 145/10

(5) القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص: 1331.

(6) العدالة عند الحنفية: العدالة: من لم يطعن عليه في بطن ولا فرج فهو عدل. . وقيل من لم يعرف عليه جريمة في دينه فهو عدل. . وقيل: من غلبت حسناته سيئاته فهو عدل. . وقيل من يجتنب الكبائر وأدى الفرائض وغلبت حسناته سيئاته فهو عدل. بدائع الصنائع للكاساني، 268/6.

وما سبق هو ما أرجحه كحد أدنى لحد العدالة المطلوبة في الشهود ، وهو من يؤدي واجبات الدين وينتهي عن الكبائر، ولا يصر على صغيرة إصرارًا يجعلها في حقه كبيرة، فالعدالة لها طرفان وواسطة، طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق ﷺ على سبيل المثال، وطرف آخر وهم مرتكبو الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب كثيرة.

ومما سبق يتبين أن شرط العدالة في الفقه الإسلامي يختلف عما يُشترط في القوانين من عدم جواز تصويت من صدر ضده حكم في قضية مخلفة بالشرف، حيث أن الزنا وانتهاك عرض أنثى بموافقتها وشرب الخمر لا يُعد جريمة مخلة بالشرف والأمانة في أغلب تلك القوانين، في حين أنه لا تجوز شهادة من يُعرف عنه الزنا أو شرب الخمر أو غيرهما من الكبائر في شريعة رب العالمين إلا بعد توبته.

المقارنة بين موانع قبول الشهادة مطلقًا في الفقه الإسلامي وبين موانع قبول القيام بالانتخاب أو التصويت

يمكننا أن نقسم موانع قبول الشهادة إلى قسمين: قسم مانع من جهة أنه يسقط العدالة، وقسم مانع من جهة عدم قبول الشهادة، مع بقاء العدالة، وإليك بإيجاز إسقاط موانع قبول الشهادة مطلقًا على المنتَخِبين أو المصوِتين.

في البداية ذكر بعض الفقهاء موانع كثيرة جدًا لقبول الشهادة، حتى وصِفَت بأنها يتعذر حصرها، حيث إنها كل وصف أو فعل يمكن أن يكون مضادًا للعدالة أو للمروءة [1]، فلا تجوز شهادة من يفعل الفاحشة وما أشبهها من الكبائر، أو يصر على الصغائر؛ لأنه يصيرها كبيرة، ولا تجوز شهادة من يترك صلاة الجمعة من غير عذر، ومن لا يُحْكِم فرائض الوضوء والصلاة، ومن حبس دينًا فلم يقضه وهو غني، ومن فر من الزحف، ومن داوم على ترك المندوب المؤكد، كالوتر وركعتي الفجر وتحية المسجد، ومن يلتفت في صلاته يمينًا ويسارًا، ومن اعتاد الحلف بالطلاق، ومنه العصبية بأن يُبغِضَ الرجلُ الرجلَ لأنه من بني فلان أو من قبيلة كذا، ومنه النميمة والخيانة والرشوة، ومنه الإدمان [2]على اللعب بالحمام والنرد والشطرنج، والأكل في السوق. . . [3] ، ومنه من كشف رأسه في موضع يعد فعله سوء أدب. . . . [4]

وواقعيًا لا يمكن تطبيق كل شروط العدالة أو المروءة السابقة على من يقوم بالانتخاب أو التصويت، وحيث إنه ينبغي ألا يُستبعد إلا من يستبعده القاضي المسلم بحكم قضائي، فإن القاضي لا يملك أن يسقط عدالة بعض الحالات السابقة لأكثر من سبب:

1- أن الكثير من الشروط السابقة – وخصوصًا ما يتعلق بأمور العبادات – يصعب أن تُثبت ببينة، ويملك صاحب الحجة أن يعتذر عن تقصيره فيها بأعذار متعددة أو يدعي قيامه بها حيث لا يراه الناس، ولا يملك قاض أن يحكم على إنسان بدون بينة، فضلًا عن أن المسألة لا تتعلق بشخص أو شخصين يشهدان في قضية، يمكن التحري عنهم، ولكنها تتعلق بملايين الناس الذين ينبغي أن يكون لهم حق التصويت، فكيف يمكن أن نتحرى عنهم جميعًا في نفس الوقت في وقت الانتخاب، ومن منهم تغير حاله ومن لم يتغير حاله.

---

[1] تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ابن فرحون اليعمري، 186/1، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

[2] المراد الإدمان في النية، يعني يفعل ذلك، ومن نيته أن يفعل ذلك إذا وجده. البحر الرائق 7/ 87.

[3] انظر تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام 186/1.

[4] البحر الرائق 90/7-92.

2- أن تطبيق بعض شروط المروءة والعدالة السابقة يختلف من عصر إلى عصر، ومن بلد إلى بلد، فاللعب بالشطرنج والنرد — بدون قمار - والأكل في الأسواق وكشف الرأس. . . الخ لا ترتبط على الدوام بأهل السفه ساقطي المروءة كما كان يمكن أن يكون في الماضي.

وقال الشيخ السعدي في تعليقه على قوله تعالى:﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [البَقَرَةِ ٢٨٢]،. العدالة يشترط فيها العرف في كل مكان وزمان، فكل من كان مرضيًا معتبرًا عند الناس قبلت شهادته. [1]

3- شرط العدالة مطلوب في المنتَخبين، ومطلوب كذلك في أولياء أمور المسلمين، ولا يُعقل أن يكون حد العدالة متماثل في كل منهما، ولذلك فأنا أرى أن المنطق والمصلحة يقضيان بأن حد العدالة المطلوب في المنتَخِبين هو الحد الأدنى، حتى نسمح لأكبر عدد من الناس أن يمارسوا حقوقهم في اختيار أولياء أمورهم؛ ولذلك فإن ترك الواجبات الذي فيها نوع خلاف مثل صلاة الجماعة ، أو فعل المنهيات التي ليس مجمعًا عليها مثل سماع الأغاني وآلات اللهو ، أو الإصرار على بعض الصغائر التي لاتُعد قادحة في العدالة في عصرنا مثل شرب الدخان ، لا أرى أن ذلك يُشكل مانعًا من الانتخاب.

ولذلك فأنا أرى أن كل مسلم عدل حتى يثبت خلاف ذلك، وأما الحرمان من مباشرة الحقوق السياسية- سواء أولياء أمور منتخَبين أو عوام الناس المنتخِبين- عمومًا يكون :

- بإقامة حد من حدود الله تعالى عليه.
- من تكرر اتهامه فأصبح محلًا للشبهات[2].

وإسقاط العدالة بناءً على البند الأخير يتطلب التمييز بين متطلبات إسقاط العدالة في الشهادة أو في الانتخاب، وبين صدور الأحكام القضائية التي تعني الإدانة النهائية للمتهم.

شرط العدالة بين السياسة والقضاء

- تحقيق شرط العدالة في الشهادة أو في الانتخاب لا علاقة له بمبدأ تحقيق العدالة القضائية، وهو أن المتهم برئ حتى تثبت إدانته؛ وذلك لأن العدالة من الناحية السياسية تعني ضرورة توافر حسن السمعة والبعد عن الشبهات، ولا يوجد ما يمنع من سن قانون لإسقاط عدالة من تحوم حوله الشبهات، وتكثر القرائن التي تدينه.

---

[1] تفسير السعدي 119/1، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 2000م.

[2] في هذا الاتجاه: فقه الخلافة، د. عبد الرزاق السنهوري، هامش ص: 120. ط/ مؤسسة الرسالة، الرابعة، 2000م.

الفصل الرابع

الحقوق والحريات وضماناتها.

درسنا التعددية والأحزاب السياسية والانتخابات من المنظور الإسلامي، وهذا أوان دراسة التأصيل الإسلامي للحقوق والحريات وضماناتها.

تمهيد:

تعريف الحريات العامة

الحرية في الفقه القانوني عمومًا هي قدرة الإنسان على إتيان أي عمل لا يضر بالآخرين. [1]

ويمكن تعريف الحريات العامة بأنها إمكانيات يتمتع بها الفرد بسبب طبيعته البشرية أو نظرًا لعضويته في المجتمع [2].

وذهب بعض الفقه القانوني إلى أن الحريات العامة عبارة عن: المراكز القانونية التي تُنظم تشريعيًا والتي يُعترف فيها للأفراد بالحق في التصرف دون تمييز أو قهر. [3] أي أن الحريات العامة التي يتمتع بها الفرد في نظام ما، هي التي يحددها هذا النظام أو القانون في هذا البلد، وإذا لم يقر هذا النظام حرية ما، فليس للأفراد ممارستها ، والواقع أن هذا التعريف يؤدي إلى تحديد الحريات والحقوق العامة طبقا لأهواء السلطات الحاكمة، بينما الحريات العامة ينبغي أن تُعرف أو تتحدد وفقًا لما يعترف به القانون الطبيعي للأفراد من حقوق وحريات، اعترفت بها الأنظمة الوضعية أم لم تعترف بها [4]، وذلك حتى لا يترسخ لدى الأفراد جيلًا بعد جيل – في حالة انتقاص حرياتهم وحقوقهم من خلال القوانين– أنهم لا حق ولا حرية لهم إلا ما نص عليه في القوانين فقط، ويظلون يسعون جاهدين لنيل حقوقهم وحرياتهم المغصوبة ولو بعد حين.

– خصائص الحريات العامة

– تتميز الحريات العامة بأنها شاملة، حيث إنها تستغرق حياة الإنسان منذ مولده حتى وفاته، وبأنها متشابكة ومتداخلة، فالاستمتاع ببعض الحريات لابد أن يمر باستعمال بعض الحريات الأخرى، فاستعمال حرية الأحزاب السياسية لابد أن تتحقق عبر استعمال حرية الرأي وحرية الاجتماع، وكذلك بأنها متكافلة ومتضامنة، فالتعدي على إحدى الحريات، لابد أن يؤدي

---

[1] المادة الرابعة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1789م.

[2] القانون الدستوري، د. ماجد الحلو، ص 385.

[3] الفقيه كوليار، الحريات العامة، ص 25. انظر مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 125

[4] مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 125

إلى التعدي على حريات أخرى، وكذلك تتميز الحريات العامة بأنها نسبية، لأنها تتحدد في بلد ما، طبقًا لما يسمح به القانون الوضعي في هذا البلد من حقوق أو حريات، فما يوجد من حريات في نظام ما، قد لا يوجد في نظام آخر. (1)

– وأخيرا تتميز الحريات أو الحقوق في القوانين الوضعية غالبًا بأنها ذات مضمون سلبي لا إيجابي، بمعنى أن الدولة تلتزم فقط بعدم تعرضها للأفراد عند ممارستها، ولكن لا يجب على الدولة أن تتدخل لإجبار الأفراد على ممارسة حرياتهم أو حقوقهم العامة، فهي التزام من الدولة بالامتناع عن عمل، وليس التزامًا بعمل. (2)

– تنظيم الحريات العامة

– تختلف أساليب تنظيم الحريات العامة طبقًا لأهمية أو خطورة النشاط المراد ممارسته، فأسلوب إباحة النشاط، يتم بمقتضاه ممارسة النشاط دون قيد أو تدخل من الإدارة، فلا يتطلب الحصول على ترخيص أو حتى مجرد إخطارها به، وأما أسلوب الإخطار، فبمقتضاه لابد للأفراد من إخطار الإدارة بعزمهم على ممارسة النشاط قبل قيامهم به، وذلك لإتاحة الفرصة للإدارة لاتخاذ الإجراءات الكفيلة بالمحافظة على النظام العام أثناء ممارسة النشاط، ومثاله إخطار الإدارة بعقد اجتماع عام قبل عقده، وعند رفض الإدارة يجوز الطعن في قرارها أمام القضاء، وأما أسلوب الترخيص، فلا يجوز للفرد بمقتضاه ممارسة النشاط قبل الحصول على ترخيص من الإدارة، وليس فقط إخطارها، فإذا ما توافرت الشروط المطلوبة للحصول على الترخيص، لا يجوز للإدارة رفض منحه، وإلا طُعن في قرارها أمام القضاء. وأما أسلوب حظر النشاط، فلا يجوز للفرد ممارسة النشاط كليًا أو جزئيًا، كحظر ممارسة الإضراب، عند الحظر الكلي للنشاط، أو كحظر الانتقال إلى أماكن معينة أو خلال فترات معينة، عند الحظر الجزئي للنشاط. (3)

– أسلوب الدستور التفصيلي فيما يتعلق بباب الحقوق الحريات:

– في ظل السلطات الواسعة والضخمة التي تتمتع بها الدولة الحديثة، أو تتمتع بها – بتعبير أوضح – السلطة التنفيذية، والتي يمكن أن تغري القائمين عليها بالانحراف عن الهدف الأساسي لهذه السلطة، وهو إقامة الحق ونشر الأمن والأمان بين الناس، لا يكون من سبيل إلى حماية الحقوق والحريات الفردية إلا بتشييد الضمانات اللازمة لهذا الغرض.

– وواضعو الدساتير عادة ما يضعون الأسس والمبادئ الأساسية التي تحكم الموضوعات الواردة في الدستور، ومن بين هذه الموضوعات، موضوع الحقوق والحريات، ثم يأتي دور السلطة التشريعية التي تسن القوانين التي تنظم بها المبادئ والأسس

(1) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 128

(2) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، د. عبد الحكيم العيلي، ص:19 . مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 124

(3) مبادئ القانون الدستوري، د. زين بدر فراج، ص 129-130.

التي نُص عليها في الدستور، وأي نظام حكم مؤسس على الديمقراطية، لابد وأن يحقق وسائل سياسية وقضائية، يكون من شأنها أن تكفل إعلاء الدستور وحماية أحكامه ضد أي اعتداء من جانب السلطة التشريعية أو من جانب السلطة التنفيذية.

– وتثبت التجارب الدستورية أن التطبيق العملي لأي نظام حكم كثيرًا ما يخرج عما رسم له في نصوص الدستور، وأن السلطة التنفيذية تسيطر على السلطة التشريعية، وكذلك تُحصن نفسها من السلطة القضائية، فتصبح الوسائل السياسية والقضائية التي تحمي الدستور غير ذات جدوى، ويظهر انحراف السلطة التنفيذية بوضوح عادة في موضوع الحقوق والحريات الفردية، حيث تنص الدساتير دائما على ضماناتها، ثم تتجاوز القوانين التي تصدر لتنظيم هذه الحقوق والحريات نطاق تنظيمها إلى مصادرتها وتقييدها.

– ولذلك فإن أفضل ضمانة لحماية الحقوق والحريات، هي ضمانة الرأي العام القوي، الذي تحرص – خوفًا منه – السلطات الحاكمة على احترام الدستور والقانون، وهذا الرأي العام القوي لا يمكن أن يتكون في دول يعاني أفرادها من الفقر والجهل، فالفقير منشغل تمامًا بتوفير لقمة العيش، والجاهل مغلوب على أمره بجهله، وإنما يتكون في الدول التي تخطت حاجز الفقر والجهل، وتمتع أفرادها بحرياتهم الأساسية من حرية الرأي وحرية الاجتماعات وحرية تكوين الجمعيات والنقابات وحرية الصحافة ووسائل الإعلام، والحكومات الاستبدادية التي تسعى إلى السيطرة على شعبها تبذل قصارى جهدها في محاربة الأسباب التي تؤدي إلى تكوينه، فتعمل على انتشار الفقر والجهل — وإن كانت تدعي دائما أنها تحاربهما بكل الوسائل — وتعمل على تقييد الحقوق والحريات الفردية — وإن كانت أيضًا تدعي تمتع الجميع بهما، وأنها فقط تعمل على حماية المجتمع من الإرهاب والتطرف. [1]

– وحتى يأتي الزمن الذي يكون فيه الرأي العام في بلادنا قويًا، فتحرص السلطات الحاكمة، خوفًا منه، على احترام حقوق الأفراد وحرياتهم، فأنا أرى أنه ينبغي تعديل الأسلوب الذي يُحرر به الدستور إلى طريقة الدستور التفصيلي فيما يتعلق بباب الحقوق والحريات على وجه الخصوص.

– فإنه ينبغي، كلما أمكن، عند بيان كل حق أو حرية في الدستور من ذكر ثلاثة جوانب :

الجانب الأول: بيان الحق أو الحرية.

الجانب الثاني: كيفية تنظيم هذا الحق أو هذه الحرية.

الجانب الثالث: إجراء شعبي معين إذا أصرت السلطات على انتهاك هذا الحق أو هذه الحرية.

السبب الذي دفعني إلى تبني هذا الاقتراح، وهو التناقض الفج بين ما يُنص عليه عادة في الدساتير من حقوق وحريات للأفراد وبين التطبيق العملي لهذه النصوص، ولذلك فأنا أرى أن يكون بيان كيفية تنظيم الحقوق والحريات في الدستور وليس في القانون، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أرى أن يُنص في الدستور على إجراء شعبي معين يكون في حالة إصرار السلطات على انتهاك نصوص قطعية واضحة في الدستور. وهذا الإجراء الشعبي يتفق واضعو الدستور عليه، ويُستفتى عليه الشعب، يكون منوطًا بالنقابات والجمعيات المنتخبة وكذلك منظمات المجتمع المدني المتضررة من الانتهاك، ويكون مؤشرًا

---

(1) استفدت المقدمة السابقة من النظام الدستوري المصري، د. سعد عصفور، ص 339 – 343.

واضحًا للسلطات على تفاقم الوضع، فتعمل على معالجته بدلًا من تطوره إلى الثورة والدماء وما لا يعلم عقباه إلا الله تعالى. وهذا الاقتراح يعمل، إن شاء الله تعالى، على معالجة الفجوة بين النصوص الدستورية وبين تطبيقها على أرض الواقع.

التأصيل الإسلامي للحقوق والحريات وضماناتها

حقوق الإنسان وحرياته في النظم الوضعية، يقوم الإنسان بتحديد المسموح منها والممنوع وفق ما تمليه أهواؤه ونزواته وشهواته، مما يعني أن مساحة الحرية قد تتسع أحيانًا وقد تضيق أحيانًا بحسب ما يعتقد الإنسان الذي يتولى التشريع أن فيه المصلحة، بينما الحرية في النظام الإسلامي، يتولى الله تعالى – المنزه عن كل نقص، المتصف بكل كمال، العالم بأحوال العباد وما يناسبهم وما يحتاجونه – يتولى سبحانه تحديد المسموح منها والممنوع، مما يعني أن مساحة الحرية تتسم بالثبات والاستقرار، وما كان يجوز للإنسان قبل ألف وأربعمائة سنة، هو نفسه ما يجوز له الآن، وهو ما سيجوز له إلى قيام الساعة.

ويترتب على ذلك أن حقوق الإنسان وحرياته تأتي في النظم الوضعية بعد القانون والدستور اللذان يقرران تلك الحقوق والحريات، أما حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام فتسبق وجود السلطة أساسًا؛ لأنها لا تُستمد من الدستور أو القانون، وإنما تقررها شريعة سماوية أسمى وأعلى من الدساتير والقوانين، ولا تكتسب تلك الدساتير والقوانين شرعيتها إلا في حدود التزامها بالشريعة التي تهيمن على المجتمع.

وإليك ترتيبًا لضمانات الحقوق والحريات في الإسلام يوضح أن تلك الضمانات لا يمكن أن تقارن بأي وجه من الوجوه بأي ضمانات في الأنظمة الوضعية، فهي تبدأ أولًا: بتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى، ثم ثانيًا ببيان أسباب الاستبداد حتى يمكن توقيه، وثالثًا يرفعها الإسلام من مجرد أنها حقوق إلى أنها فرائض وواجبات، ثم رابعًا يحصنها تشريعيًا من كل جانب، وإليك تفصيل الإجمال السابق:

المبحث الأول: التوحيد وتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى

عرف البعض الحرية بأنها: " إرادة الإنسان وقدرته على ألا يكون عبدًا لغير الله سبحانه وتعالى "[1].

وفي الحقيقة هذه هي قمة الحرية، فبالتوحيد فقط يتم تحرير الإنسان من استعباد كل الطواغيت والقوى المادية والظواهر الطبيعية التي طالما استعبدته على مر التاريخ [2]، ولذلك فإن منهج الحرية في الإسلام بأنه يبدأ بتحرير الإنسان من أي عبودية لغير الله تعالى، ومن الخضوع لغير الله تعالى، فما من أحد يميته ويحييه، إلا الله تعالى، وما من أحد يملك له ضرًا ولا نفعًا، إلا الله تعالى.[3]

فإذا تحرر المسلم من شعور العبادة والخضوع لعبد من عباد الله تعالى، لا يشعر بالخوف على الحياة، فالحياة بيد الله تعالى، وليس لمخلوق قدرة على أن يُنقص هذه الحياة ساعة أو بعض ساعة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا

---

(1) الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طبليه، ص: 296. ط/ دار الفكر العربي / 1984.

(2) هل الإسلام هو الحل، د. محمد عمارة، 130.

(3) العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، 33-34.

بِإِذۡنِ ٱللَّهِ كِتَٰبٗا مُّؤَجَّلٗاۗ﴾ [آلِ عِمۡرَانَ١٤٥]. ، وقال تعالى: { قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ } ب التوبة: 51]، فلم إذن يجبن المسلم أو يخاف، والحياة والأجل، والنفع والضر بيد الله دون سواه.

وكذلك لا يشعر بالخوف على الرزق، قال تعالى:﴿ قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّٗا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَهُوَ يُطۡعِمُ وَلَا يُطۡعَمُۗ ﴾[الأَنعَامِ]. ، وقال تعالى: ﴿قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أَمَّن يَمۡلِكُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَمَن يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ فَقُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٣١ ﴾[يُونُسَ]. فلا يجوز أن يكون طلب الرزق سببًا لإذلال رقاب الناس؛ لأن رزقهم بيد الله تعالى وحده، ولا يملك أحد من عباده أن يقطع رزق إنسان، ولا أن يضيق عليه في الرزق شيئًا، وهذا لا ينفي الأخذ بالأسباب، ولكنه يقوي القلب، ويجعل الفقير يواجه من يظن أن بيده رزقه بكل قوة وشجاعة، ولا يبيع دينه أو عزته لكي يحتفظ برزقه .[1]وكذلك لا يشعر بالخوف على المكانة،

قالتعالى﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٦ ﴾ [آلِ عِمۡرَانَ]. ، وقال تعالى:﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ جَمِيعًاۚ ﴾ [فَاطِرِ١٠]. ، فمن كان يريد العزة فإنها جميعها لله وحده، فليطلبها منه بطاعته تعالى، فإن من أطاعه أعطاه العزة في الدنيا والآخرة. أما الذين يعبدون غير الله تعالى لينالوا العزة بعبادتهم، والذين يتخذون الكافرين أو الفاسقين أولياء من دون المؤمنين، يبتغون عندهم العزة، فإنهم في ضلال وعمى عن الحق ; لأنهم يطلبون العزة من محل الذل [2].

المبحث الثاني: البيان القرآني التفصيلي لأسباب الاستبداد أو أسباب التجبر ورفض الخضوع لله تعالى

أفاض القرآن في بيان الأسباب أو الدوافع التي تدفع الحكام إلى الطغيان وممارسة الظلم والعدوان على الرعية؛ حتى يمكن توقي ذلك،سواء بتشريع كل ما يمكن أن يمنع ظهوره ابتداءً من باب الوقاية– فإنك إذا عرفت أسباب المرض بوضوح، يمكنك أن تتجنبه – أو بتيسير القضاء عليه حال ظهوره بمواجهة أسبابه، أو بإقامة الحجة على كل من يتسبب في ظهوره، لكي يعلم أنه سيحمل نصيبًا من ذنوب كل المظالم التي يترتب عليها الاستبداد.

وعمومًا فإن أسباب الطغيان والاستبداد ترجع إلى قسمين رئيسيين: قسم يرجع إلى ذات الحكام وطبيعتهم، وقسم يرجع إلى من يحيط بالحكام.

القسم الأول: الدوافع والأسباب الذاتية للحكام

– ضعف الإيمان باليوم الآخر وبالحساب

أهم الدوافع التي تتعلق بهذا القسم ضعف الإيمان باليوم الآخر وبالحساب، فهو لا يبالي بما يقوم به من قهر أو بطش، ولا يتصور أنه سيكون هناك حساب وعقاب على ما يبدر من ظلم واعتداء

قال تعالى:

﴿ وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِنِّي عُذۡتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٖ لَّا يُؤۡمِنُ بِيَوۡمِ ٱلۡحِسَابِ ٢٧﴾ [غَافِرٍ].

---

[1] العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، 36-37.

[2] أضواء البيان، 6/ 280.

وقال تعالى في بيان استكبار فرعون وجنوده:﴿ وَٱسۡتَكۡبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ إِلَيۡنَا لَا يُرۡجَعُونَ ٣٩ ﴾ [القَصَصِ].

وذكر بعض أهل العلم بعض الدوافع الأخرى مثل: [1]

– **الشعور بالاستغناء عن الآخرين**، وعادة ما تكون الثروة هي سبب هذا الشعور؛ لأنه يترتب على وجودها وجود القوة وكثرة الأعوان، قال تعالى: { كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى (6) أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى } [العلق: 6-7].

– **التكبر والغرور والاستبداد بالرأي**، فيرى أن كل ما يصدر عنه صواب، وأنه ينبغي للآخرين الاستسلام والخضوع وتقبل ما ذهب إليه؛ وذلك لأنه ما يأمرهم إلا بما يرى لنفسه أن فيه الحق والصواب والنفع والرشاد، قال تعالى:﴿ قَالَ فِرۡعَوۡنُ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ٢٩ ﴾ [غَافِرٍ]., وقد كذب فرعون فيما قال، فقد كان يعتقد صدق موسى، وقال للناس أنه كاذب، وكان يضلهم ويقول لهم انه طريق الحق والرشاد [2].

– **الحرص على الملك**، حيث يجمع بالملك كل ما يريده من العلو والجاه والمال وما إلى ذلك من شهوات الدنيا التي جُبل الناس على حبها والانجذاب نحوها بشده، قال تعالى: { قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ }، أي يكون لكما الملك والعظمة والعلو والطاعة [3]، ويقال للملك الكبرياء لأنه أعظم ما يطلب في الدنيا [4].

والواقع أن الدوافع السابقة كلها ترجع أساسًا إلى الدافع الأول، وهو ضعف الإيمان باليوم الآخر وعدم الاكتراث بحساب الله تعالى.

القسم الثاني: الدوافع الخارجية

1– البطانة السيئة

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ وَلَا اسْتَخْلَفَ مِنْ خَلِيفَةٍ إِلَّا كَانَتْ لَهُ بِطَانَتَانِ بِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَبِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ فَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ تَعَالَى. "[5].

وجه الدلالة:

---

[1] الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، د. عمر عبد الرحمن اسبينداري ص: 109– 134.

[2] تفسير ابن كثير 142/7. أضواء البيان للشنقيطي 386/6-387. التفسير المنير للزحيلي، ط/ دار الفكر المعاصر، دمشق، الثانية، 24/ 115.

[3] النكت والعيون للماوردي، 445/2، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[4] تفسير القرطبي 8/ 367. تفسير اللباب لابن عادل، 384/10، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى.

[5] صحيح البخاري 2632/6، ح6773.

في الحديث الحث على اتخاذ الوزراء والبطانة الصالحة، ومن سعادة الحاكم صلاح بطانته، ومن شقاوته فساد بطانته [1]، لأنها تبذل كل جهدها في إفساد أمره.

وتُعد البطانة السيئة سبب من أهم أسباب الطغيان؛ حيث تستفيد هذه الطبقة من النظام الطاغوتي، فتعمل دائمًا على إطالة عمر هذا النظام حرصًا على مصالحها وترفها وسيطرتها على البلاد، وإبقاء على ما يضمن لها ممارسة استكبارها على من هم أسفل منها، وإن كانت هذه الطبقة في نفس الوقت مستعبدة ذليلة أمام الطاغية، وفي سبيل ذلك تنوب عن الطاغية في ممارسة الإرهاب والبطش على من تحتها، وتقوم بتدبير المكائد والخطط للإيقاع بالمصلحين ودعاة تحرير الشعوب؛ وذلك لأن الطاغية فرد واحد لا يستطيع متابعة كل الأمور إلا من خلال أعوانه، وهكذا إلى أن ينزل الأمر إلى مستوى الشارع العام، فهناك طبقات متتالية من البطانة، وكل رأس له بطانته وهكذا [2].

قال تعالى:

﴿وَقَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِ فِرۡعَوۡنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوۡمَهُۥ لِيُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبۡنَآءَهُمۡ وَنَسۡتَحۡيِۦ نِسَآءَهُمۡ وَإِنَّا فَوۡقَهُمۡ قَٰهِرُونَ١٢٧﴾[الأَعۡرَافِ]. فهذه الطبقة ترفض الإصلاح، بل وتحرض الحاكم على المصلحين[3]؛ لأن إصلاح الواقع معناه ذهاب سلطانها ومصالحها [4]، فتدفعه دفعًا إلى المزيد من الطغيان، عن طريق التملق والنفاق، فتتقرب إليه بما يغضب الله تعالى ويرضيه، وتمدحه بما ليس فيه، وتتذلل إليه لتحقيق أهدافها النفعية مثل جمع المال وإحراز الجاه، وتفني شخصيتها تمامًا في شخصيته.

قال تعالى: { وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ * إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ } [هود: 96-97].

فيترك الملأ الحق المؤيد بالمعجزات القاهرة، ويتبع الضلالة والطغيان من غير بيان أو رشاد أو بحث؛ وذلك لقلة عقلهم وفرط جهالتهم وعدم استبصارهم [5].

2- طاعة بعض الرعية وتبعيتها المطلقة للحاكم

الاستبداد لا يبدأ من المستبد، وإنما من المجتمع الذي يسمح لنفسه بألا يمارس نعمة من أفضل النعم التي أنعمها الله عليه، وهي نعمة الإرادة والحرية، ويأبى إلا أن يكون عبدًا لبشر مثله [6].

قال تعالى:﴿ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا ٦٧ ﴾ [الأَحۡزَابِ].

---

(1) تطريز رياض الصالحين، فيصل بن عبد العزيز آل مبارك، ح 648. .

(2) الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، د. عمر عبد الرحمن اسبينداري، ص: 81-82

(3) تفسير الرازي، مفاتح الغيب، 14/ 172. تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي 4/ 296. تفسير السعدي 1/ 300.

(4) الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، ص: 85.

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل أو تفسير البيضاوي، 3/ 259.

(6) الطغيان السياسي، ص: 164.

إذا كان دور الرعية ينحصر في الطاعة، فلا داعي إلى أن يقوم الحاكم بأخذ موافقتها، أو حتى استشارتها، ما دام أنها لم ولن تعترض عليه، حتى في أخطر الحالات وأسوء الاحتمالات.

وقال تعالى: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ٥٤ ﴾ [الزُّخْرُفِ]. ,ويأتي الحكم من القرآن على هذه الرعية الصامتة الميتة الذليلة بالفسق والخفة والطيش [(1)].

ولا ريب أن الطاعة المطلقة للحاكم لا تؤدي إلى شقاء المستضعفين فحسب؛ لأنهم كانوا مختارين في طاعتهم، فانتفى عذرهم واستحقوا العقاب، ولكن توفر الأجواء لاتساع نطاق جرائم المستكبرين، وتجعل منهم طغاة قصر الزمن أو طال.

قال ﷻ:﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ لِأُولَىٰهُمْ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِۖ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ ٣٨وَقَالَتْ أُولَىٰهُمْ لِأُخْرَىٰهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ٣٩ ﴾[الأَعْرَافِ].

وتكون النتيجة أن القادة والزعماء الظالمين سيضاعف لهم العذاب لضلالهم ولإضلالهم من هم تحت أيديهم من الضعفاء، وهذه الرعية سيتضاعف لها العذاب أيضا لضلالها ولأنها كانت لجبنها وتخاذلها وخوفها سببا في زيادة ضلال قادتهم وزعمائهم. [(2)]

3– خوف بعض الرعية وجبنها

عَنْ أَبِي سَعِيدٍالْخُدْرِيِّ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: " أَلَا لَا يَمْنَعَنَّ رَجُلًا هَيْبَةُ النَّاسِ أَنْ يَقُولَ بِحَقٍّ إِذَا عَلِمَهُ".[(3)]

هيبة الناس، أي عظمتهم وشوكتهم ومخافتهم ومهابتهم، أن يقول بحق، أي من أن يتكلم به أو يأمر به [(4)].

والواقع أن الخوف لا يمنع فقط الناس من مواجهة الظلم والاستبداد، بل يمنعهم من الإيمان بالله تعالى وبرسله، قال تعالى:﴿ فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْۚ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ٨٣ ﴾[يُونُسَ]. ، فأكثر الرعية عاينت انتصار الحق على الباطل في يوم الزينة، ومع ذلك لم تعلن تأييدها للحق لسيطرة الخوف عليها وتمكنه منها، والقلة هي التي آمنت مع خوفها من فرعون وبطشه الشديد، ولم يصدها هذا الخوف عن الإيمان والصدع بالحق، وهذا من الثناء عليهم. [(5)]

وعادة ما يغذي الطاغية هذا الخوف والجبن باللجوء إلى استخدام البطش والإرهاب، ويستخدم وسائل شتى مثل التهديد والتخويف بالنفي والتشريد:

---

(1) الطغيان السياسي، ص: 163.

(2) التعاون والاشتراك في جيوش غير المسلمين، محمد السعيد النحاس، رسالة ماجستير، ص: 127، بتصرف، ط/ دار التقوى، الأولى، 2006م.

(3) سنن ابن ماجه، 1328/2، ح4007، وصححه الألباني.

(4) تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، للمباركفوري، 357/6.

(5) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور 11/ 259.

قال تعالى:﴿ قَالَ ٱلۡمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُواْ مِن قَوۡمِهِۦ لَنُخۡرِجَنَّكَ يَٰشُعَيۡبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرۡيَتِنَآ أَوۡ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَاۚ قَالَ أَوَلَوۡ كُنَّا كَٰرِهِينَ ٨٨ ﴾[الأَعْرَافِ]. ، أو التهديد والتخويف بالسجن والتعذيب، قال تعالى﴿ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذۡتَ إِلَٰهًا غَيۡرِي لَأَجۡعَلَنَّكَ مِنَ ٱلۡمَسۡجُونِينَ ٢٩ ﴾ [الشُّعَرَاءِ].

، وذلك حتى يحكم إخضاعه واستعباده للرعية.

ولا يخشى الطاغية شيئا كخشيته من يقظة الشعوب، ولا يكره أحدًا ككرهه الداعين إلى الوعي واليقظة، ومن يريدون إيقاظ الغافلين.

4– خروج بعض الرعية عن منهج الله سبحانه وتعالى.

الرعية التي تسمح لنفسها بالخروج عن حدود الله تعالى، لا يمكن أن تمنع الحاكم من تعدي حدوده، قال تعالى: ﴿وَمَا وَجَدۡنَا لِأَكۡثَرِهِم مِّنۡ عَهۡدٖۖ وَإِن وَجَدۡنَآ أَكۡثَرَهُمۡ لَفَٰسِقِينَ ١٠٢ ﴾[الأَعْرَافِ]. والرعية التي يتصف أكثرها بعدم الوفاء بالعهد مع الله ومع أنبيائه، كيف يفي الحاكم بالعهد معها، وهو إقامة العدل وإحقاق الحقوق، وهو مجرد فرد من أفراد تلك الكثرة التي لا تفي بالعهد. (1)

وكذلك عادة ما يغذي الطاغية الفساد الخلقي؛ لأن الإنسان الحر صاحب الخلق الرفيع هو الوحيد الذي يفكر في تغيير الواقع المفروض عليه من قبل الطاغية (2)، والاستبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والخداع والتحيل والنفاق والتذلل. . . الخ (3)، وهم يارزون ذلك بتبريرات شتى، ويعتبرون النفاق سياسة، والتحيل كياسة، والدناءة لطف، والنذالة دماثة (4).

قال تعالى: ﴿فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمًا فَٰسِقِينَ ٥٤ ﴾ [الزُّخْرُفِ].

المبحث الثالث: الحريات الإنسانية حقوق في القوانين الوضعية.. فرائض وواجبات وضروريات في الشريعة الإسلامية

– أفرد علماء الإسلام المباحث المستقلة والمطولة في بيان الضرورات التي لابد منها لحفظ مقاصد الشريعة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، والتي يؤول حال الأمة إلى فساد عظيم في الدنيا وخسران مبين في الآخرة عند عدم مراعاتها، وذلك قبل قرون عديدة من المواثيق والإعلانات التي صاغها الآخرون – حول بعضها فقط –كمجرد حقوق. (5)

– وسبب ذلك هو أن مقتضى الإسلام أن غاية الوجود الإنساني هي ابتغاء وجه الله تعالى وإنفاذ كلمته؛ ولذلك فإن الكثير من حقوق الإنسان فيها حق الله تعالى، وكل تكليف لا يخلو من تعبد؛ إذ يفتقر إلى نية الامتثال لأمر الله تعالى ونهيه، وبذلك فإن كثيرًا من الحقوق تعدي نطاق الحق إلى نطاق الواجب. (6)

---

(1) الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، د. عبد الرحمن عمر اسبينداري، ص: 150.

(2) الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني، ص: 201.

(3) طبائع الاستبداد للكواكبي ص: 91، بدون دار نشر، وهي طبعة على نفقة محمد شفيق الكتبي.

(4) طبائع الاستبداد ص: 69.

(5) هل الإسلام هو الحل، د. محمد عمارة، ص: 135.

(6)الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص:451.

- فالحريات الفردية والسياسية التي تُعتبر أساسًا — في الإعلانات والمواثيق الدولية - حقًا من الحقوق، قد تصبح في الإسلام واجبا إذا اقتضت مصلحة الجماعة ذلك.

والفرق بين الحقوق والواجبات: أن الحقوق ما يجوز فعلها ولا يعاقب على تركها[1] ،أو أن الحقوق هي التي من حق الفرد أو الجماعة أن يتنازل عنها أو عن بعضها[2]، بينما الواجب هو " ما طُلب على وجه اللزوم فعله بحيث يأثم تاركه "، فمغزى الحق سلبي فقط مؤداه أنه لا يجوز منع صاحب الحق من استعمال حقه متى توافرت الشروط المقررة لاستعماله، وأهمها ألا يسيء صاحب الحق استعمال حقه. بينما الواجب ذو مضمون إيجابي يتميز به عن الحق، مؤداه يجب على المكلف القيام بأدائه وإلا كان آثما مستحقًا للعقاب[3]، وعلى سبيل المثال:

- الحفاظ على الحياة ليس مجرد حق، يمكن للإنسان أن يلغيه أو يتصرف في حياته كما يشاء، وإنما هو فريضة إلهية وتكليف شرعي واجب، ويأثم المفرط في الحياة، ولو كان باختياره وإرادته.

- والعمل ليس مجرد حق، وإنما واجب على المسلم، إذ طلب المال الحلال وتعمير الكون عبادة وقربة إلى الله تعالى.

- والعلم ليس مجرد حق، وإنما هو فريضة على كل مسلم، ويأثم الذي يختار الجهل.

- وكذلك المشاركة في العمل العام والجهر بالرأي ليس مجرد حق، ولكنه واجب يلتزم المسلم بأدائه حتى يحمي نفسه ومجتمعه من الضرر الذي تسببه طائفة أخرى من المجتمع، وهو جزء من إقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- والشورى التي تتضمن المعارضة والتعددية في إطار الشريعة ليس مجرد حق، وإنما ضرورة لمقاومة نظم الاستبداد [4].

والإسلام لا يقف عند الرفض القاطع لخضوع الإنسان لغير الله تعالى، ولم يقف عند جعل الحريات الإنسانية واجبات وفرائض وضرورات بدلا من كونها مجرد حقوق عند الآخرين، ولكنه يُشرع لحياة الأفراد الواقعية ما يكفل الضمانات المطمئنة، ويؤمنهم من كل اعتداء، سواء من الأفراد مثلهم، أو من الحكام.

فليس للحاكم على رعيته من سلطان إلا في حدود القانون الإلهي الذي يخضع له الجميع، حكامًا ومحكومين، ولا يمكن تحقق الحرية الكاملة من كل عبودية أرضية إلا عند قيام الدولة على شريعة الدين وقانونه، ولن تتحقق الكرامة المطلقة، ولن تتحقق المساواة المطلقة، ولن تتحقق المصالح المطلقة، ما دام جماعة من البشر يشرعون لجماعة من البشر، ولا يخضع الفرد للقانون، وهو يشعر بحريته كاملة، وبعزته كاملة، ومصلحته كاملة، إلا عندما تُستمد التشريعات من شريعة الله تعالى.[5]

---

[1] التشريع الجنائي الإسلامي، د. عبد القادر عودة، 471/1.

[2] الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، ص: 15.

[3] الحرية في أصولها الإسلامية، د. محمد سليم العوا، ص: 7، مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي، طهران 1408هـ. مع ملاحظة أن الحق الذي يجوز لصاحبه أن ينتفع به ويتمتع بمزاياه، لابد وأن يقابله واجب والتزام على جهة أو على آخر يؤديها.

[4] في هذا الاتجاه: الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، ص: 14 وما بعدها. أيضا هل الإسلام هو الحل، د. محمد عمارة، ص: 135. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص:452. الحرية في أصولها الإسلامية، د. محمد سليم العوا، ص: 7.

[5] في هذا الاتجاه : السلام العالمي، سيد قطب، ص: 64-65.

المبحث الرابع

أهم الضمانات التشريعية للحقوق والحريات.

مر بنا كيف صان الإسلام الحرية السياسية بأن جعل أمر المسلمين شورى بينهم، يختارون من يحكمهم، وفرض عليهم أن يراقبونه ويحاسبونه ويعزلونه إذا اقتضى الأمر، إذ أنه ليس في الإسلام من ذاته مصونة لا تُمس، والجميع أمام الشرع سواء، وكل يُخطئ ويصيب، وكفل لهم الإسلام —كما سبق– حق التعددية السياسية والمعارضة وإنشاء الأحزاب وتداول السلطة، وكذلك صان الإسلام الحرية السياسية بأن أوجب على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما يُسهل على الناس إبداء آرائهم ومبادئهم في أعمال وتصرفات الحكام [1]، وهذان الأصلان العظيمان — الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — يعدان في الإسلام —كما سبق – فريضتين واجبتين على العباد وليسا مجرد حقوق يمكن أن يتنازل عنهما الفرد،هذا من ناحية.

من ناحية أخرى، فإن الكثير من ضمانات الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدساتير، قد أثبتت التجارب العملية أنه يسهل التنصل منها في ظل عدم وجود قانون أعلى سماوي تعالى واضعه عن الميل أو الهوى أو الحاجةإليه لتخضع له رقاب العباد كما هو الحال في القوانين الوضعية، ولذلك يسمح عادة الحكام بوضع ضمانات الحقوق والحريات، وهم غير مؤمنين بها؛ لأنه يسهل عليهم تجاوزها وانتهاكها، وأما ضمانات الحقوق والحريات في ظل الشريعة، فإنه لا يسهل تجاوزها ولا انتهاكها لوضوحها، وإذا حدث هذا التجاوز، لا يستطيع الحاكم حينذ أن يتحايل ويدعي أنه يطبق شريعة رب العالمين. **وإليك باختصار أهم الضمانات التشريعية للحقوق والحريات، مما لم نتعرض له سابقًا:**

أولًا: الحق في الأمن والحرية

تُفَصِلِ الدساتير الضمانات ضد التعذيب والاعتقال وغيرهما من العقوبات التعسفية تفصيلًا، ومع ذلك قد تسمح بعض القوانين بوضع القيود المختلفة على هذه الضمانات، وقد تتوسع السلطات في الاتهام وفي القبض العشوائي على المواطنين عند وجود ما يسمى " دلائل كافية"، وعادة ما يكون الاعتقال في ظل قانون الطوارئ، أو الحبس الاحتياطي "المفتوح" بلا حدود أو سقف زمني.

وإليك في السطور القادمة– إن شاء الله تعالى– بعد بيان معنى التهمة لغةً واصطلاحًا، موقف الفقه الإسلامي من الحق في الأمن والحرية، وما يتمتع به المواطنون من ضمانات ربانية ونبوية ضد الاعتقال والحبس، وكيفية تطبيقها من قِبَلِ الرسول الله ﷺ وخلفاؤه الراشدون رضي الله عنهم وأرضاهم، وكيفية التعامل مع الأشخاص الذين تحوم حولهم التهمة في ارتكابهم لجرم معين، وأهم الحقوق التي منحها الإسلام لهم.

التهمة لغة: تفيد الظن والشك وعدم اليقين.

(1) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، أبو زهرة، ص: 277.

والتُّهَمةُ أصلها الوُهَمةُ من الوَهْم، ويقال اتَّهَمْتُه افتِعال منه، يقال اتَّهَمْتُ فلانًا على بناء افتعَلْت، أي أَدخلتُ عليه التُّهَمة، .. والاسم التُّهَمةُ بالتحريك ...التُّهَمةُ الظنُّ تاؤه مبدلةٌ من واوٍ... واتَّهَمَ الرجلَ وأَتْهَمه وأَوْهَمَه أَدخلَ عليه التُّهمةَ أي ما يُتَّهَم عليه ..[1] أي أن اتهمه بكذا أدخل عليه التهمة وظنها به، وفي قوله شك في صدقه.[2]

تعريف التهمة اصطلاحًا:

التهمة في مجمل كلام الفقهاء : " إخبار بحق لله أو لآدمي على مطلوب تعذرت إقامة الحجة الشرعية عليه في غالب الأحوال" . والحبس استيثاقًا بتهمة هو : "تعويق ذي الريبة عن التصرف بنفسه حتى يبين أمره فيما ادعي عليه من حق الله أو الآدمي المعاقب عليه. ويقال له أيضًا حبس الاستظهار ليكتشف به ما وراءه."وذهب جمهور الفقهاء إلى مشروعية حبس التهمة، واعتبروه من السياسة العادلة إذا تأيدت التهمة بقرينة قوية، أو ظهرت أمارات الريبة على المتهم، أو عرف بالفجور.[3]

كيفية توفيق الشريعة الغراء بين مصلحة المجتمع وأمنه، وبين وحقوق وحريات أفراده:

من المعلوم أن مصلحة المجتمع وأمنه يقضي بأن تكون سلطات الدولة ملزمة في حال وقوع الجريمة أن تعمل كل جهدها للكشف عن الجناة، وإنزال العقوبة المناسبة في حقهم، وإلا تدهور الأمن وقويت شوكة المجرمين وأهل الشرور، هذا من ناحية.

ولكن من ناحية أخرى، هل تُقبل أي دعوى اتهام، أم أن هناك شروط أو قيود في الإسلام عند توجيه الاتهام للآخرين؟

أولًا: الأصل براءة الذمة

وذلك تطبيقًا للقاعدة المعروفة " اليقين لا يزول بالشك"[4]،والمراد أن الأشياء يحكم ببقائها على ماهي عليه حتى يتيقن خلاف ذلك ، ولا يضر الشك الطاريء[5]، فالأصل والظاهر واليقين هو براءة ذمة المتهم مما نُسب إليه، وهذا الحق ينشأ من لحظة اتهامه والقبض عليه كنتيجة لوجوده في مكان أو في حالة تدعو للريبة والاشتباه، ويمتد معه في جميع مراحل الدعوى حتى يثبت خلافه، ولا يزول بالاتهام أو الشك حتى تكون البينة.

ثانيًا: لا تقبل تهمة في الإسلام بلا قرينة

القرينة لغةً: تكون بمعنى المصاحبة والملازمة. قال في لسان العرب: القَرينةُ فَعِيلة من الاقتِران وقد اقْتَرَنَ الشيئان وتَقارَنا وجاؤُوا قُرانى أَي مُقْتَرِنين... وقارَنَ الشيءُ الشيءَ مُقارَنة وقِرانًا اقْتَرَن به وصاحَبَه .... وفي الحديث ما من أَحدٍ إلا وَكِّلَ به قَرِينُه أَي مصاحبه من الملائكة والشَّياطين.[6]

[1] لسان العرب 12/ 643. أيضا تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، 243/6.

[2] المعجم الوسيط، 1060/2

[3] لاحظ فيما سبق: الموسوعة الفقهية الكويتية، 292/16، والمصادر التي أشارت إليها.

[4] الاشباه والنظائر لابن نجيم ص:56. الأشباه والنظائر للسيوطي ص:52، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[5] أصول الفقه على منهج أهل الحديث، زكريا بن غلام، ص:133.

[6] لسان العرب 331/13.

وأما شرعًا: فهي كل أمارة ظاهرة تقارن شيئًا خفيًا، فتدل عليه.[1]

أو هي الأمارة التي ترجح أحد الجوانب عندالاشتباه.[2]

وأما القرينة القطعية، فقد عرفتها مجلة الأحكام العدلية أنها: " الأمارة البالغة حد اليقين."[3]

قال تعالى: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦ ﴾[الحُجُرَاتِ].وقال تعالى"﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ ﴾[الحُجُرَاتِ١٢].نهى الله تعالى المؤمنين عن كثيرٍ من الظن، وهو التهمة والتَخون للناس في غير محله؛ لأن بعض ذلك يكون إثمًا محضًا،[4]والنهي هنا عن التهمة التي لا سبب لها يوجبها، كمن يتهم بتهمة ولم يظهر عليه ما يقتضي ذلك.[5]

ولذلك فإنهلا تقبل تُهمة في الإسلام بلا قرينة؛ لأن الاتهام بلا مسوغ يلحق الضرر بالمتهم في كرامته وسمعته وشرفه، ويترتب عليها أيضا أضرار مادية واجتماعية، فالظن نوعان: نوع راجح مستند إلى دليل، وظن مرجوح، لا يستند إلى دليل، وأباحت الشريعة الظن الأول، وحرمت الثاني، وهي التهمة بلا قرينة.

ثالثًا: عبء الإثبات يقع على المدعي

- قال ﷺ : " الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنِ ادَّعَى ، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ."[6]فالأصل في الإنسان براءة الذمة من التهم، وأن "المتهم برئ حتى تثبت إدانته"، ومن ادعى غير ذلك عليه أن يأتي ببينة تغير حكم البراءة.
- وذكر ذلك عمر بن الخطاب ﷺ في خطابه لأبي موسى الأشعري: " الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنِ ادَّعَى، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ...،وَمَنِ ادَّعَى حَقًّا غَائِبًا، أَوْ بَيِّنَةً فَاضْرِبْ لَهُ أَمَدًا يَنْتَهِي إِلَيْهِ، فَإِنْ جَاءَ بِبَيِّنَةٍ أَعْطَيْتَهُ بِحَقِّهِ، فَإِنْ أَعْجَزَهُ ذَلِكَ اسْتَحْلَلْتَ عَلَيْهِ الْقَضِيَّةَ.." [7]

---

[1]الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 5802/7، ط/ دار الفكر، دمشق، الرابعة.

[2]الموسوعة الفقهية الكويتية، 302/4.

[3]مجلة الأحكام العدلية، ص:353.

[4]تفسير ابن كثير، 377/7.

[5]تفسير القرطبي، 331/16.

[6]روى مرفوعا:سنن الدارقطني، 114/4، ح3190. سنن البيهقي الكبرى، 252/10، ح20990. وروى موقوفا عن عمر بن الخطاب: سنن البيهقي 253/10، ح20996.

[7]سنن البيهقي الكبرى، 150/10، ح 20324..

ومن ناحية أخرى، فإنه لا يجوز بناء على أصل براءة الذمة من الاتهام أن يُخلى سبيل من قويت الأمارة على اتهامه، واشتهر بالفساد في الأرض ؛ لأن ذلك مخالف للسياسة الشرعية التي تهدف إلى مصلحة المجتمع وأمنه، ولكن يُنظر إلى حاله، ودرجة التهمة في حقه.[1]

موقف الشريعة من الوسائل المتخذة ضد المتهم للتوصل إلى حقيقة إدانته أو براءته:

الفقهاء السابقون الذين أجازوا " الحبس الاحتياطي" للمتهم، إنما أجازوه فقط في التهم الجنائية بشروط مرتبطة ببعض تتعلق بقوة التهمة في جانب المتهم، بداية بحال الشخص، إذاكان مشهورًا عنه أنه من أهل الشر والفجور ، ولابد أن يضاف إلى ذلك نوع القرينة من حيث قوتها وضعفها، بحيث تكون القرينة قوية، وإليك بعض المسائل التي تتعلق ببحثنا:

أولًا: لا يجوز توقيف المتهم أو حبسه أو مساءلته ابتداءً ما لم تكن التهمة تصرفًا محرمًا أساسًا في نظر الشارع، فلا يجوز في الإسلام ابتداء مساءلة شخص ما إذا طالب بتعددية سياسية حقيقية، أو بإجراء انتخابات حرة نزيهة، أو انتقد الحاكم علنًا، أو عبر عن رأيه وأفكاره بحرية، وما إلى ذلك من الحقوق والحريات التي وضحنا وجوبها وليس فقط جوازها في الإسلام.

ثانيًا:وبناء على ذلك فإذاكان المدعَى عليه ليس من أهل التهمة، كما لو كان رجلًا معروفًا عنه أنه من أهل الصلاح، فإن الذي يُعزر هو المُتهِم له، قال أبو الحسن الطرابلسي" أَنْ يَكُونَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ بِذَلِكَ بَرِيئًا لَيْسَ مِنْ أَهْلِ تِلْكَ التُّهْمَةِ كَمَا لَوْ كَانَ رَجُلًا صَالِحًا مَشْهُورًا، فَهَذَا النَّوْعُ لَا تَجُوزُ عُقُوبَتُهُ اتِّفَاقًا، وَأَمَّا الْمُتَّهِمُ لَهُ بِذَلِكَ فَيُعَاقَبُ صِيَانَةً لِسُلْطَةِ أَهْلِ الشَّرِّ وَالْعُدْوَانِ عَلَى أَعْرَاضِ الْبُرَآءِ الصُّلَحَاءِ." [2]

وقال ابن تيمية: " الذي عليه جمهور الفقهاء في المتهم بسرقة ونحوها أن ينظر في المتهم : ... فإن كان معروفًا بالبر لم يجز مطالبته ولا عقوبته . وهل يحلف ؟ على قولين للعلماء . ومنهم من قال : يعزر من رماه بالتهمة..." [3] ، ومن باب أولى، فإن تضمين ومعاقبة من يتسبب في إطالة حبس الأبرياء بدون حاجة أوجب في الإسلام. [4]

ثالثًا: الإكراه على الإقرار بالتهمة المجردة من أي قرائن لا يعتد به قولًا واحدًا

---

[1] لاحظ أحكام المتهم في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، نزار رجا سبتي صبرة، ص:26، رسالة ماجستير من جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

[2] معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من أحكام، ص: 178. أيضا تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام لابن فرحون، 156/2، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ

[3] مجموع الفتاوى، 234/34. أيضا 236/34. الطرق الحكمية لابن القيم،/ ص:146.

[4] أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام، د. حسن أبو غدة، ص: 107، رسالة دكتوراة، ط/ دار المنار، 1407هـ.

الإكراه لغة: الكَرْهُ بالفتح المشقة، وبالضم القهر، وقيل بالفتح الإكراه وبالضم المشقة، و"أَكْرَهْتُهُ" على الأمر "إِكْرَاهًا" حملته عليه قهرا، يقال فعلته "كَرْها" بالفتح أي "إِكْرَاهًا".[1]

الإكراه شرعًا: اسم لفعل يفعله المرء بغيره، فينتفي به رضاه، أو يفسد به اختياره. [2] أو هو حمل الغير على ما يكره بالوعيد الشديد. [3]

والمقصود بالرضا: هو الارتياح إلى فعل الشيء والرغبة به، والمقصود بالاختيار: هو ترجيح فعل الشيء على تركه أو العكس. [4]

قال تعالى﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٦﴾[النَّحۡلِ]., تدل الآية الكريمة على أنه لا يعتد بإظهار الكفر عند الإكراه على ذلك؛ لأن الإكراه قرينة قاطعة على أن كفره تقية ومصانعة، وأنه في حقيقة الأمر لا يزال مسلمًا،[5] وإذا ثبت ذلك في قضايا الكفر والإيمان، فيكون أصلًا يلحق به كل ما دونه، فلا يعتد بأي إقرار قد نتج عن أي شكل من أشكال الإكراه.

عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَخَذَ الْمُشْرِكُونَ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ فَلَمْ يَتْرُكُوهُ حَتَّى سَبَّ النَّبِيَّ ﷺ، وَذَكَرَ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ ثُمَّ تَرَكُوهُ، فَلَمَّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺقَالَ: مَا وَرَاءَكَ؟ قَالَ: شَرٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا تُرِكْتُ حَتَّى نِلْتُ مِنْكَ، وَذَكَرْتُ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ قَالَ:كَيْفَ تَجِدُ قَلْبَكَ؟ قَالَ: مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ قَالَ: إِنْ عَادُوا فَعُدْ". [6]

دل الحديث على أنه لا يترتب أي حكم من الأحكام على من أكره بغير حق على قول؛ لأنه صدر منه وهو غير راض عنه، فلا يؤاخذ به في أحكام الدنيا ولا أحكام الاخرة،[7]فإذا لم يعتد بالإكراه في إظهار الكفر القولي أو العملي، فما دونه أولى.

---

[1]المصباح المنير، ص:274. أيضا لسان العرب 534/13.

[2]المبسوط للسرخسي، 38/24.

[3]التوقيف على مهمات التعريف، ص:84.

[4]الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 3063/4، ط/ دار الفكر، دمشق.

[5]التحرير والتنوير لابن عاشور، 237/13.

[6]المستدرك على الصحيحين، للحاكم النيسابوي، 389/2، ح3362 ، قال الذهبي في التلخيص: صحيح على شرط البخاري ومسلم.سنن البيهقي الكبرى، 208/8، ح 16673.

[7]جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبلي، ص:377.

عن ابن عباس عن الرسول ﷺ عندما نزل قوله تعالى { رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ } [البقرة: 286] قَالَ: " قَدْ فَعَلْتُ." [1]

فالمكرَه لو كلف بما أكره به، ويثبت عليه أحكامه، لكان حمل ما لا طاقة له به[2]، ومثله أيضًا ما يلي.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: " إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ." [3]

وبناءً على ما سبق فقد أجمع أهل العلم على بطلان الإقرار والاعتراف من المتهم عند تعذيبه، وأنه لا يعتد به؛ لأن الاتهام أساسًا مجرد من أي قرينة، " والاقرار إنما ثبت به المقر به لوجود الداعي الى الصدق وانتفاء التهمة عنه، فإن العاقل لا يتهم بقصد الاضرار بنفسه، ومع الإكراه يغلب على الظن أنه قصد باقراره دفع ضرر الإكراه، فانتفى ظن الصدق عنه فلم يقبل." [4]

قال صاحب المبسوط: " لم ينقل عن أحد من المتقدمين من أصحابنا – رحمهم الله – صحة الإقرار مع التهديد بالضرب والحبس في حق السارق وغيره..." [5]

وقال صاحب المغني: " لا نعلم من أهل العلم خلافًا في أن إقرار المكره لا يجب به حد.." [6]

رابعًا: توعد الإسلام من يعذبون الناس بغير حق وعيدًا شديدًا

تعذيب الناس بغير حق طغيان وتكبر، وصفة لكل جبارٍ قاسٍ غليظٍ نسى أن فوقه القوي العزيز، وعلى هؤلاء أن يذكروا قدرة الله تعالى عليهم كلما تحدثهم نفوسهم بقدرتهم على ظلم الآخرين.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " صِنْفَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ ......" [7]

الضاربون هم أعوان والي الشرطة ونحوه، وهم الجلادون،[8]يضربون بها الناس ممن اتهم بنحو سرقة ليصدق في إخباره بما سرق... وربما أفضى بهم الهوى وما جبلوا عليه من المظالم إلى إهلاك المضروب أو تعظيم عذابه... قال القرطبي : وبالجملة

---

[1] سنن الترمذي 221/5، ح 2992. سنن النسائي الكبرى 307/6، ح 11059. وصححه الألباني

[2] السيل الجرار للشوكاني، 341/2، ط/ دار الكتب العلمية ، بيروت، الأولى، 1405هـ.

[3] صحيح ابن حبان، 202/16، ح 7219، وصححه الألباني.

[4] المغني لابن قدامة، 67/9

[5] البسوط للسرخسي، 275/7.

[6] المغني لابن قدامة، 67/9. أيضا المبدع لأبي إسحاق الحنبلي، 75/9، ط/ المكتب الإسلامي، 1400 هـ.

[7] صحيح مسلم 1680/3، ح2128.

[8] شرح النووي على مسلم، 190/17. الديباج على مسلم للسيوطي، 163/5، ط/ دار ابن عفان. التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، 2، 185، ط/ مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، 1408هـ .

هم سخط الله عاقب الله بهم شرار خلقه غالبًا، نعوذ بالله من سخطه[1]وقيل هم الطوافون على أبواب الظلمة،الساعون بين أيديهم، يطردون الناس عنها بالضرب، يغدون أي يصبحون في غضب الله، ويروحون أي يمسون في سخط الله، أي الذي هو أشد من غضب الله؛ لتكرار هذا الأمر منه واستمرار صدور هذا الفعل عنه،... فإنهم يقدمون أمر أميرهم على أمر الله ورسوله، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وقيل المعنى يصبحون يؤذون الناس ويروعونهم ولا يرحمون عليهم، فغضب الله تعالى عليهم،ويمسون يتفكرون فيما لا يرضى عنه الله تعالى من الإيذاء والروع. [2] فهذا الصنف إنما وجبت النار لهم كما أخبر الرسول ﷺمن أجل ظلمهم وتعذيبهم واستطالتهم على الناس بالضرب بهذه السياط وغيرها، [3]

وفي رواية أخرى عن أبي هريرة أنه ﷺ قال: " يُوشِكُ إِنْ طَالَتْ بِكَ مُدَّةٌ أَنْ تَرَى قَوْمًا فِي أَيْدِيهِمْ مِثْلُ أَذْنَابِ الْبَقَرِ يَغْدُونَ فِي غَضَبِ اللَّهِ وَيَرُوحُونَ فِي سَخَطِ اللَّهِ"[4]

وعَنْ أَبِي أُمَامَةَ قال ﷺ:" سَيَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ شَرَطَةٌ، يَغْدُونَ فِي غَضِبِ اللَّهِ، وَيَرُوحُونَ فِي سَخَطِ اللَّهِ، فَإِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ مِنْ بِطَانَتِهِمْ." [5]

الشُّرْطةُ في السُّلْطان من العلامة والإِعْدادِ، ورجل شُرْطِيٌّ وشُرَطِيٌّ منسوب إِلى الشُّرطةِ، والجمع شُرَطٌ، سموا بذلك لأَنهم أَعَدُّوا لذلك وأَعْلَمُوا أَنفسَهم بعلامات،[6] وهم نخبة أصحاب السلطان الذين يقدمهم على سائر الجند، يغدون في غضب الله، ويروحون في سخط الله، أي يغدون بكرة النهار ويروحون آخره وهم في غضبه وسخطه، فإياك أن تكون من بطانتهم، أي احذر أن تكون منهم، وبطانة الرجل صاحب سره وداخلة أمره وصفيه الذي يقضي حوائجه ثقة به. [7]

قال الرسول ﷺ:" فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ وَأَبْشَارَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا.." [8]

فإذاكان خدش البشرة محرمًا تحريمًا مضاعفًا ثلاث مرات بحرمة الزمان والمكان، فكيف بما يزيد عليه من الضرب والتعذيب، وأي مصلحة مظنونة تتأتى بالضرب معارضة بمصلحة عصمة الأنفس من أن يعاقب الشخص دون ثبوت جناية عليه.

---

[1]فيض القدير للمناوي، 208/4، ح5045. أيضا الفتح الرباني، الساعاتي، 322/1 .

[2]مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، على أبو الحسن القاري، 2301/6، ح3523، ط/دار الفكر، بيروت، 1400هـ.

[3]إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، 332/6، .

[4]صحيح مسلم 2193/4، ح2857.

[5]المعجم الكبير للطبراني، 136/8، ح7632.

[6]لسان العرب 329/7.

[7]فيض القدير للمناوي، 128/4-129، ح4770.

[8]صحيح البخاري، 2593/6، ح 6667.

مَرَّ هِشَامُ بْنُ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ[1] عَلَى أُنَاسٍ مِنَ الأَنْبَاطِ[2] بِالشَّامِ قَدْ أُقِيمُوا فِى الشَّمْسِ فَقَالَ مَا شَأْنُهُمْ قَالُوا حُبِسُوا فِى الْجِزْيَةِ. فَقَالَ هِشَامٌ أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺيَقُولُ: "إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الَّذِينَ يُعَذِّبُونَ النَّاسَ فِى الدُّنْيَا." [3]

عد الصحابي الجليل مجرد إقامة الناس– وقد كانوا غير مسلمين– في الشمس نوعًا من أنواع التعذيب الذي يعذب الله تعالى فاعله يوم القيامة في النار، فكيف بأنواع التعذيب الوحشية التي يمارسها بعض الطغاة في هذا الزمان

لا يقتصر التوعد الشديد على التعذيب بل امتد إلى مجرد الترويع ولو بالهزل.

عن أبو هُرَيْرَةَ قَالَﷺ: " مَنْ أَشَارَ إِلَى أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ تَلْعَنُهُ حَتَّى وَإِنْ كَانَ أَخَاهُ لأَبِيهِ وَأُمِّهِ"[4]

وفي رواية أخرى أنه قال ﷺ: " لاَ يُشِيرُ أَحَدُكُمْ إِلَى أَخِيهِ بِالسِّلاَحِ فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِى أَحَدُكُمْ لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِى يَدِهِ فَيَقَعُ فِى حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ." [5]

في الحديث السابق تأكيد حرمة المسلم، والنهي الشديد عن ترويعه وتخويفه والتعرض له بما قد يؤذيه، ونهيه ﷺ عن ذلك ولو كان المرؤ يشير بالسلاح إلى أخيه من أبيه وأمه مبالغة في إيضاح عموم النهي، وأنه حتى ولو كان من يفعل ذلك غير متهم؛ لأن الشقيق لا يقصد قتل شقيقه غالبًا، أو كان متهمًا، أو كان هازلًا ولاعبًا أو غير ذلك؛ لأن ترويع المسلم حرام بكل حال[6]، ويؤكد ذلك لعن الملائكة له؛ لأن لعن الملائكة لا يكون إلا بالحق، ولا يستحقه إلا فاعل المحرم[7]، وهذا النهي (أواللعن والطرد من رحمة الله تعالى) يتعلق بما قد يُفضي إلى المحذور، وإن لم يكن المحذور محققًا [8].

فإذا استحق اللعن والطرد من رحمة الله من يشير فقط بالحديدة لاعبًا وهازلًا، فكيف بمن يعذب بها متعمدًا قاصدًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى.

---

[1]هشام بن حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد بن عبدالعرى بن قصي القرشي الأسدي، قال بن سعد: كان مهيبا، وقال الزهري: كان يأمر بالمعروف في رجال معه. الإصـابة في تمييز الصـحابة لابن حجر، 538/6. أسـلم يوم الفتح، وعاش كالسـائح لم يتخذ أهلا ولا كان له ولد، يتنقل ومعه نفر من أهل الشـام للاصـلاح والنصـيحة والترغيب بالخير والزجر عن الشر، ليس لاحد عليهم إمارة. الأعلام للزركلي، 86/8. توفى أول خلافة معاوية. سير أعلام النبلاء، 52/3.

[2]الفلاحون من العجم، تطريز رياض الصـالحين، فيصـل بن عبد العزيز النجدي، 898/1، ح 1606، ط/ دار العاصـمة للنشر والتوزيع، الرياض، 1423هـ .

[3]صحيح مسلم 2018/4، ح2613.

[4]صحيح مسلم 2020/4، ح2616.

[5]صحيح مسلم 2020/4، ح2617.

[6]شـرح النووي على مسـلم 170/16. أيضـا فتح الباري شـرح صـحيح البخاري 25/13. إكمال المعلم شـرح صـحيح مسلم للقاضي عياض، 46/8. التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي 771/2.

[7]طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل العراقي، 184/7، ط/ دار إحياء التراث العربي.

[8]عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني، 187/24، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت..

كذلك توعد الله تعالى من يعذب الحيوان، فكيف بمن يعذب البشر بغير حق.

عن ابن عمر قال رسول اللهﷺ :" دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا فَلَمْ تُطْعِمْهَا وَلَمْ تَدَعْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ[1]. وفي رواية أخرى" ... حَتَّى مَاتَتْ هَزْلًا." [2]

الذين يعذبون الناس مطرودون من رحمة الله تعالى

قال صلى الله عليه وسلم: "إِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ. [3]" فمن لا يرحم عباد الله تعالى ويعذبهم بغير حق في الدنيا، لا يرحمه الله، ويعذبه في الدنيا والآخرة.

وإذا حرم الله على المسلم أن يظلم أخاه، وأمره بفك كربه[4] ، فكيف بمن يتفننون في تكريب المؤمنين وتحزينهم

عن ابن عمر، قال رسول الله ﷺ: "الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ، كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ."[5]

وإذا سمى الله تعالى منعه لنفسه عن الظلم تحريمًا، فكيف بتحريمه تعالى على عباده أن يظلموا بعضهم بعضًا.

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ: "يَا عِبَادِي، إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَّالَمُوا..." [6]

قوله تعالى " حرمت الظلم على نفسي" أي تقدست وتعاليت عليه، وعلى الرغم من أن الظلم مستحيل منه سبحانه وتعالى؛ لأنه يكون ممن يتعدى الحدود ويتجاوز المراسيم، والله تعالى ليس فوقه أحد يحد له حدًا أو يضع له رسمًا حتى يكون سبحانه وتعالى متجاوزًا لذلك ظالما، وكيف يجاوز الله تعالى حدًا، وليس فوقه من يطيعه؟ وكيف يتصرف تعالى في غير ملك، والعالم كله في ملكه وسلطانه؟ إلا أن الله تعالى سمى تقدسه عن الظلم بلفظ التحريم الذي يقتضي المنع والكف عنه[7]؛ حتى يكون ذلك عبرةً ومنهاجًا يقتضي به بنو البشر فيمتنعون كذلك عن الظلم.

---

[1] صحيح البخاري، 1205/3، ح3140.

[2] صحيح مسلم 2023/4، ح2619.

[3] صحيح البخاري، 431/1، ح1224.

[4] الكَرْبُ على وَزْن الضَّـرْبِ، مَجْزُومٌ الحُزْنُ والغَمُّ الذي يأْخذُ بالنَّفْس، وجمعه كُرُوبٌ، وكَرَبه الأَمْرُ والغَمُّ يَكْرُبُهُكَرْبًا اشْـتَدَّ عليه فهو مَكْرُوبٌ وكَرِيبٌ. لسان العرب 711/1.

[5] صحيح البخاري، 862/2، ح2310. صحيح مسلم، 1986/4، ح2564.

[6] صحيح مسلم 1994/4، ح2577.

[7] شرح النووي على صحيح مسلم، 384/8. إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، 22/8 .

خامسًا: اتفق الفقهاء على أنه إذا كان هناك قرينة ضد متهم مجهول الحال لا يُعرف بر ولا فجور، فإنه لا يجوز ضربه، بل يكتفى بحبسه (الحبس الاحتياطي في القوانين الحديثة) والتحقيق معه حتى يتبين حاله.

قال الطرابلسي: " ... أَنْ يَكُونَ الْمُتَّهَمُ مَجْهُولَ الْحَالِ عِنْدَ الْحَاكِمِ وَالْوَالِي لَا يَعْرِفُهُ بِبِرٍّ وَلَا فُجُورٍ، فَإِذَا ادَّعَى عَلَيْهِ تُهْمَةً فَهَذَا يُحْبَسُ حَتَّى يَنْكَشِفَ حَالُهُ، هَذَا حُكْمُهُ عِنْدَ عَامَّةِ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ.."[1]

فالأصل أن يعامل كل إنسان بما يحفظ كرامته، ومجرد الاتهام لا يبيح التعذيب أو الاعتداء على كرامته وإنسانيته.

سادسًا: المتهم المعروف بالفجور والفساد وقويت في حقه التهمة والقرينة، فهو كذلك لا يجوز ضربه وتعذيبه، واستدلوا على ذلك بما يلي:

1: قوله ﷺ في إمرأة اشتهر عنها السوء والفجور، ولكن لم تقم عليها بينة ولا اعترفت :" **لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ لَرَجَمْتُهَا**..."" [2]فما يُظن أو يشاع بين الناس محتمل للخطأ والغلط، فلم يعذبها حتى تقر، على الرغم من اتهامها وشهرتها بالسوء والفجور.

2: كذلك لاعن ﷺ بين رجل وإمرأته، وقال إن أتت بالطفل على وصف كذا، فهو للزوج، وأن أتت به على وصف كذا فهو لمن رُميت به، وأتت به على الوصف الذي يكره[3]، وهو مع ذلك قد يكون كما أخبر ﷺ الرجل الذي قال له وُلد لي غلام أسود: " عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزَعَهُ عِرْقٌ." [4]أي اجتذبه إليه أصل في نسبه، فأشبهه به وظهر لونه عليه[5]، فيكون هناك احتمال يحتمل أن يأتي بهذا الوصف بدون زنا، ولم يضربها أو يعذبها حتى تقر بما فعلت.

---

[1]معين الحكام ، ص: 179.

[2]صحيح البخاري، 2513/6، 6463. صحيح مسلم 1134/2، ح1497.

[3]صحيح مسلم 1133/2، ح 1495..

[4]صحيح البخاري، 2511/6، ح6455. صحيح مسلم 1137/2، ح1500.

[5]الديباج على مسلم للسيوطي، 125/4.

3: عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ[1]، أَنَّهُ رَفَعَ إِلَيْهِ نَفَرٌ مِنَ الْكَلَاعِيِّينَ[2]، أَنَّ حَاكَةً[3] سَرَقُوا مَتَاعًا، فَحَبَسَهُمْ أَيَّامًا، ثُمَّ خَلَّى سَبِيلَهُمْ، فَأَتَوْهُ فَقَالُوا: خَلَّيْتَ سَبِيلَ هَؤُلَاءِ بِلَا امْتِحَانٍ[4] وَلَا ضَرْبٍ، فَقَالَ النُّعْمَانُ: "مَا شِئْتُمْ إِنْ شِئْتُمْ أَضْرِبْهُمْ، فَإِنْ أَخْرَجَ اللَّهُ مَتَاعَكُمْ فَذَاكَ، وَإِلَّا أَخَذْتُ مِنْ ظُهُورِكُمْ مِثْلَهُ، قَالُوا: هَذَا حُكْمُكَ؟ قَالَ: هَذَا حُكْمُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولِهِ ﷺ."[5]

النعمان بن بشير يكني أنه لا يحل ضربهم، فإنه لو جاز، لجاز ضربكم أيضًا قصاصًا.... والحديث فيه دليل على أنه لا يجوز امتحان السارق بالضرب بل يحبس. [6]

4: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: جَاءَتْ جَارِيَةٌ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَتْ: إِنَّ سَيِّدِي اتَّهَمَنِي فَأَقْعَدَنِي عَلَى النَّارِ حَتَّى احْتَرَقَ فَرْجِي، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: هَلْ رَأَى ذَلِكَ عَلَيْكِ؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: فَاعْتَرَفْتِ لَهُ بِشَيْءٍ؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عَلَيَّ بِهِ، فَلَمَّا رَأَى عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الرَّجُلَ، قَالَ: أَتُعَذِّبُ بِعَذَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اتَّهَمْتُهَا فِي نَفْسِهَا، قَالَ: رَأَيْتَ ذَلِكَ عَلَيْهَا؟ قَالَ الرَّجُلُ: لَا، قَالَ: فَاعْتَرَفَتْ لَكَ بِذَلِكَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ أَسْمَعْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يُقَادُ مَمْلُوكٌ مِنْ مَالِكِهِ وَلَا وَلَدٌ مِنْ وَالِدِهِ» لَأَقَدْتُهَا مِنْكَ، فَبَرَّزَهُ وَضَرَبَهُ مِائَةَ سَوْطٍ، ثُمَّ قَالَ: اذْهَبِي فَأَنْتِ حُرَّةٌ لِوَجْهِ اللَّهِ.." [7]

ووجه الدلالة من الحديث السابق أن عمر رضى الله عنه ضرب الرجل وكاد يقتص منه؛ لأن الرجل عاقب الجارية على مجرد الظن والتهمة، فدل على منع تعذيب المتهم. [8]

---

[1]النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الخزرجي الانصاري، (2-65 هـ) أبو عبد الله: أمير، خطيب، شاعر، من أجلاء الصحابة...شهدصفينمع معاوية.وولي اليمن لمعاوية، ...ثم بايع النعمان لابن الزبير، وتمرد أهل حمص، فخرج هاربا، فاتبعه خالد بن خلي الكلاعي فقتله، وهو أول مولود ولد في الانصار بعد الهجرة. الإصابة 440/6. الأعلام للزركلي، 36/8. من أهل المدينة..

[2]الكلاعيين نِسْبَة إِلَى ذِي كلاع بِفَتْح كَاف وخفة لَام قَبيلَة من الْيمن. حاشية السندي على النسائي. 66/8.

[3]الحاكة: جمع حائك قال الجوهري: حاك الثوب يحوكه حوكا وحياكة نسجه فهو حائك، وقوم حاكة وحوكة أيضا. عون المعبود، 31/12.

[4] امتحان أي مساءلتهم والتشديد في مناقشتهم. ذخيرة العقبي في شرح المجتبى. 36/ 362، دار آل بروم للنشر والتوزيع، 1424هـ.

[5]سنن النسائي 66/8، ح4874. وحسنه الألباني. ورجال هذا الحديث كلهم رجال الصحيح كما قال في ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، 361/36-362 . سنن أبي داود، 135/4، ح 4382. وحسنه الألباني. وضعفه أيضا بعض أهل العلم، انظر التحبير لإيضاح معاني التيسير، محمد بن إسماعيل الصنعاني، المعروف بالأمير، 588/3-589، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، 1433هـ.

[6]عون المعبود شرح سنن ابي داوود، 32/12. حاشية السندي على النسائي 66/8.

[7]المستدرك على الحاكم، 409/4، ح 8101، وقال الذهبي في التلخيص: حديث صحيح. سنن البيهقي الكبرى، 36/8، 15726

[8]المتهم، معاملته وحقوقه في الفقه الإسلامي، بندر بن فهد السويلم، ص: 104، ط/ جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، الأولى، 1408هـ.

5: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ:" لَيْسَ الرَّجُلُ أَمِينًا عَلَى نَفْسِهِ إِذَا أَجَعْتَهُ، أَوْ أَوْثَقْتَهُ، أَوْ ضَرَبْتَهُ." [1]

أي هو ليس بطائع عند خوف هذه الأشياء، وإذا لم يكن طائعًا كان مكرهًا.. [2]

6: أقوال الفقهاء.

إليك بعض أقوال الفقهاء التي تعضد الأدلة السابقة:

لخص الإمام الغزالي[3] القول في هذه المسألة وأجاد، فقال رحمه الله ردًا على من قال أن المصلحة داعية إلى الضرب بالتهم في السرقة والقتل وما يجري خفية وغيلة، فإن الجاني لا يقر على نفسه مختارًا، وإقامة الحجج والبينات على ما يجري في ظلم الليل ممتنع؛ ولا سبيل آخر إلى إيصال الحقوق إلى اصحابها، فقال رحمه الله تعالى:

- أن هذه المصلحة تعارض بمصلحة تقابلها، وهي أن الأموال والنفوس معصومة، ومن عصمتة النفوس ألا يعاقب إلا جان، وإن الجناية تثبت بالحجة، وإذا انتفت الحجة، انتفت الجناية، وإذا انتفت الجناية، استحالت العقوبة،.. والمتهم قد يكون بريئًا، وضربه تفويت لعصمته لأمر موهوم، وإن كانت مصلحة ذي المال في ضربه؛ رجاء أن يكون هو الجاني، فمصلحة المتهم في الكف عنه وترك الإضرار به، وليست مصلحة الأول بأولى من مصلحة الثاني.... وفي ذلك من الفساد ما لا يعلمه إلا الله تعالى، وفتح الدعوى على كل من يضمر المرءُ عليه حقدًا.
- وإن قيل لا يُضرب من ظهرت عدالته، وإنما يُضرب متهم بأمثال تلك التهمة... فيُرد على ذلك بأنه لا يجوز ضربه بناءً على جريمته السابقة التي عُرف بها وعُوقب عليها، ولا يجوز أن يُعاقب بما يُتوهم عليه، وليس من ضرورة أن كل من سرق شيئًا، أنه يسرق أمثاله.
- ويُعضد ذلك أن الجنايات كثرت على عهد الصحابة، من السرقة وغيرها، ولم يُنقل عنهم أبدًا إلا الحكم بالإقرار أو بالحجة أو باليمين، وأما العقوبة بالتهمة، فلم يفعلها منهم أحد... فعلم أنهم امتنعوا عن المؤاخذة بالتهم؛ بناء على مصلحة عصمة النفوس، وأنه لا يعاقب إلا جان. [4]
- سئل مالك رحمه الله تعالى: " أرأيت إن أقر بشيء من الحدود بعد التهديد أو القيد أو الوعيد أو السجن أو الضرب، أيقام عليه الحد أم لا؟ فقال: من أقر بعد التهديد أقيل، فالوعيد والقيد والسجن والضرب تهديد كله وأرى أن يقال." [5]

---

[1]مصنف عبد الرزاق الصنعاني، 193/10، ح18792. السنن الكبرى للبيهقي، 588/7، ح15107..

[2]المبسوط للسرخسي، 51/24.

[3]محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الاسلام، (450-505هـ): فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. سير أعلام النبلاء، 323/19. الأعلام للزركلي، 22/7.

[4]راجع فيما سبق: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي، تحقيق، د. حمد الكبيسي، ص: 228- 334، ط/ مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ. بتصرف.

[5]المدونة، الإمام مالك بن أنس، 548/4-549، ط/ دار الكتب العلمية، الأولى، 1415هـ

- وقال السرخسي: " ولو أن قاضيًا أكره رجلًا بتهديد ضربٍ أو حبسٍ أو قيدٍ حتى يقر على نفسه بحد أو قصاص، كان الإقرار باطلًا؛ لأن الإقرار متمثل بين الصدق والكذب، وإنما يكون حجة إذا ترجح جانب الصدق على جانب الكذب، والتهديد بالضرب والحبس يمنع رجحان جانب الصدق... ولم ينقل عن أحد من المتقدمين من أصحابنا – رحمهم الله – صحة الإقرار مع التهديد بالضرب، والحبس في حق السارق، وغيره..." [(1)]

- قال ابن حزم: " مسألة : الامتحان في الحدود وغيرها بالضرب أو السجن أو التهديد؟ لا يحل الامتحان في شيء من الأشياء بضرب ولا بسجن ولا بتهديد لأنه لم يوجب ذلك قرآن ولا سنة ثابتة ولا إجماع.." [(2)] ، وهو من باب الإكراه التي لا يستقيم معه أي إقرار. قال ﷺ: " إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ." [(3)] بل عد بعض الفقهاء مجرد السجن والقيد والوعيد من باب الإكراه[(4)] الذي لا يستقيم معه إقرار.

- قال الأذرعي: " الولاة في هذا الزمان يأتيهم من يتهم بسرقة أو قتل أو نحوهما فيضربونه ليقر بالحق، ويراد بذلك الإقرار بما ادعاه خصمه، والصواب أن هذا إكراه سواء أقر في حال ضربه أم بعده وعلم أنه إن لم يقر بذلك لضرب ثانيًا..." [(5)]

- وقال أبو زهرة: " لا تعتبر الإقرارات الصادرة تحت تأثير الإكراه صحيحة ... لإن الإكراه أيًا كانت صورته جريمة، والجريمة لا يصح أن تعتبر مثبتة لحق من الحقوق لمن ارتكبها..." [(6)]

- وقال البوطي: " الحق الذي عليه كل الأئمة الأربعة وجمهور الباحثين والعلماء، أنه لا يجوز تعذيب المتهم الذي لم تثبت عليه الجريمة ببينة شرعية كافية، حملًا له على الإقرار، فالمتهم بريء ما لم تثبت جريمته." [(7)]

7: المعقول

- ثبت بيقين حرمة عرض الآدمي وحرمة بدنه وحرمة تعذيبه، وما ثبت بيقين لا يزول بالشك الذي ينتج عن إقرار مشكوك فيه لشخص مكره غير مختار.

- أنه لو كانت القرينة المرجحة لجانب الاتهام– قانونًا– تؤيد عقوبة المتهم عقوبة تعزيرية، فلا معنى ولا حاجة لإكراه المتهم على الاعتراف أو الإقرار بالجريمة.

- إظهار الحق أمر واجب، ولكن لا ينبغي أن يكون بوسائل غير مشروعة، وخصوصًا في زماننا الذي تعددت فيه الوسائل الحديثة لإثبات الحقوق بخلاف الأزمنة السابقة. فإنه يسهل إثبات الحقوق والكشف عن الجرائم على سبيل المثال عن طريق بصمة الأصابع، والبصمة الوراثية، وغيرهما من الوسائل والأجهزة الحديثة.

[(1)] المبسوط للسرخسي، 70/24.

[(2)] المحلى لابن حزم 141/11.

[(3)] سنن ابن ماجه، 659/1، ح 2045، وصححه الألباني.

[(4)] المحلى لابن حزم، 143/11، المبسوط للسرخسي، 51/24، وقائل هذا الكلام هو شريح القاضي.

[(5)] مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، 240/2-241.

[(6)] أصول الفقه لأبي زهرة، ص: 358-359.

[(7)] فقه السـيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشـدة، د. محمد سـعيد رمضـان البوطي، ص: 271، ط/ دار الفكر، دمشق، الخامسة والعشرون، 1426هـ.

– تعذيب المتهم للإقرار بالتهمة قد يكون سببًا في بعض الأحيان في إقرار بعض المجرمين بجرائمهم، وقد يكون ذريعة لبعض عديمي الضمير غير الأسوياء إلى تلفيق التهم للأبرياء دون أدلة أو بينات، فالأولى المنع من هذه الوسيلة لما يترتب عليها من مفاسد، حيث أنه من المقرر أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. [1]

سابعًا: أجاز بعض الفقهاء [2]امتحان أو ابتلاء المتهم المعروف بالفجور والفساد وبفعل ما يُتهم به، وقويت في حقه القرينة، واستدلوا بما يلي:

حديث النبي ﷺ أنه أمر الزبير أن يضرب ابن أبي الحقيق عندما أثبتت القرائن خيانته له وأنه أخفى المال الذي صالحه الرسول ﷺ عليه حتى يظهره. فعَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما:" أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَاتَلَ أَهْلَ خَيْبَرَ حَتَّى أَلْجَأَهُمْ إِلَى قَصْرِهِمْ فَغَلَبَ عَلَى الْأَرْضِ، وَالزَّرْعِ، وَالنَّخْلِ، فَصَالَحُوهُ عَلَى أَنْ يُجْلَوْا مِنْهَا وَلَهُمْ مَا حَمَلَتْ رِكَابُهُمْ، وَلِرَسُولِ اللَّهِ ﷺالصَّفْرَاءُ وَالْبَيْضَاءُ، وَيَخْرُجُونَ مِنْهَا، فَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَكْتُمُوا وَلَا يُغَيِّبُوا شَيْئًا، فَإِنْ فَعَلُوا، فَلَا ذِمَّةَ لَهُمْ وَلَا عِصْمَةَ، فَغَيَّبُوا مَسْكًا فِيهِ مَالٌ وَحُلِيٌّ لِحُيَيِّ بْنِ أَخْطَبَ، كَانَ احْتَمَلَهُ مَعَهُ إِلَى خَيْبَرَ، حِينَ أُجْلِيَتِ النَّضِيرُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺلِعَمِّ حُيَيٍّ: مَا فَعَلَ مَسْكُ حُيَيٍّ الَّذِي جَاءَ بِهِ مِنَ النَّضِيرِ؟، فَقَالَ: أَذْهَبَتْهُ النَّفَقَاتُ وَالْحُرُوبُ، فَقَالَ ﷺ: الْعَهْدُ قَرِيبٌ وَالْمَالُ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، فَدَفَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ فَمَسَّهُ بِعَذَابٍ..."[3]

أمر الرسول ﷺالزبير بن العوام ﷺأن يعذب الرجل حتى يدل على المال، فهكذا يدل الحديث على جواز تعذيب المتهم.

قال صاحب نيل الأوطار أنه في الحديث : " دليل على جواز تعذيب من امتنع من تسليم شيء يلزمه تسليمه وأنكر وجوده، إذا غلب في ظن الإمام كذبه، وذلك نوع من السياسة الشرعية." [4]

يُناقش الاستدلال بالحديث السابق:

أن الأمر مبني على الحقيقة، وليس التهمة؛ ذلك أن النبي ﷺ قد علم أن الرجل يكذب في قوله أن المال قد أهلكته النفقات والحروب، وكفى بعلمه ﷺ دليلًا، فلا يقاس عليه المتهم الذي لا يُعلم صدقه من كذبه، وبذلك يكون قد ثبت في حق هذا الرجل العصيان الذي يوجب التعذير، فيجب منعه من ذلك بالضرب حتى يخرج المال. فضلًا عن أنها حادثة وقعت في حالة حرب، فلا يقاس عليها ما يحدث في أوقات السلم. [5]

---

[1]لاحظ فيما سبق: مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الإسلامية، د. مازن مصباح صباح، د. نعيم سمارة المصري، المجلد 19، العدد الأول، ص:546-553 يناير 2011

[2]مجموع الفتاوىلابن تيمية، 400/35. وأيده ابن القيم ونقل عنه الفتوى السابقة، انظر الطرق الحكمية ص:151. أيضا تبصرة الحكام لابن فرحون، 157/2.

[3]صحيح ابن حبان، 607/11، ح5199، حسنه الألباني، وصححه الأرنؤوط. أيضا سنن البيهقي الكبرى، 137/9، ح18168.

[4]نيل الأوطار للشوكاني، 8/ 59، ط/ دار الحديث، القاهرة.

[5] المتهم ومعاملته وحقوقه في الفقه الإسلامي، بندر بن فهد، ص:115..

وعن علي ﷺ أنه قال: " بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺأَنَا وَالزُّبَيْرَ وَالْمِقْدَادَ بْنَ الْأَسْوَدِ قَالَ انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ فَإِنَّ بِهَا ظَعِينَةً وَمَعَهَا كِتَابٌ فَخُذُوهُ مِنْهَا، فَانْطَلَقْنَا تَعَادَى بِنَا خَيْلُنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى الرَّوْضَةِ فَإِذَا نَحْنُ بِالظَّعِينَةِ، فَقُلْنَا: أَخْرِجِي الْكِتَابَ، فَقَالَتْ: مَا مَعِي مِنْ كِتَابٍ، فَقُلْنَا: لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَنُلْقِيَنَّ الثِّيَابَ فَأَخْرَجَتْهُ مِنْ عِقَاصِهَا." [1]

يدل الحديث على جواز أن يُهدد المتهم بما يحمله على تسليم ما معه، والتهديد بالتعذيب يُعد نوعًا من التعذيب وهو يجوز استعماله إذا قامت قرينة تدل على الاتهام

يُناقش الاستدلال بالحديث السابق:

أن هذه المرأة ليست متهمة، بل ثبت يقينًا جريمتها بناءً على خبر النبي ﷺ، " ظَعِينَةً وَمَعَهَا كِتَابٌ فَخُذُوهُ مِنْهَا،" وهذا الخبر أقوى من أي اعتراف أو إقرار، فلا يقاس عليها من حامت حوله التهم لمجرد ظنون وشكوك من إناس غير معصومين، وكذلك هناك فرق بين إلقاء الثياب كسبيل وحيد للوصول إلى الكتاب الذي بحوذتها إذا أصرت على موقفها، وبين الأمر بالتعذيب، فالأول واجب لأنه من مستلزمات تنفيذ أمر الرسول ﷺ . [2]

قال ابن تيمية: " القسم الثالث: أن يكون المتهم معروفًا بالفجور: مثل المتهم بالسرقة إذا كان معروفًا بها قبل ذلك، والمتهم بقطع طريق إذا كان معروفًا به، والمتهم بالقتل أو كان أحد هؤلاء معروفًا بما يقتضي ذلك، فإذا جاز حبس المجهول فحبس المعروف بالفجور أولى، وما علمت أحدًا من أئمة المسلمين المتبعين من قال إن المدعى عليه في جميع هذه الدعاوى يحلف ويرسل بلا حبس ولا غيره من جميع ولاة الأمور، فليس هذا على إطلاقه مذهب أحد من الأئمة، ومن زعم أن هذا على إطلاقه وعمومه هو الشرع فهو غلط غلطًا فاحشًا.." [3]

وقال الشاطبي: " ...لا يعذب أحد لمجرد الدعوى بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس وتؤثر في القلب نوعًا من الظن..." [4]

من الواضح أن أصحاب هذا القول يرون استعمال الضرب في حالة وجود قرينة قوية كوسيلة لرد الحقوق إلى أصحابها، والمصلحة تقتضي ذلك إذا لم يوجد وسيلة أخرى حتى يقر المتهم بالحق الذي اغتصبه.

خلاصة القول في مسألة تعذيب المتهمين

- **الذي يتضح من المناقشات السابقة أن** عموم الأدلة السابقة من الكتاب والسنة تُحرم تعذيب المتهم سواء كان الاتهام مجردًا أو مقترنًا بقرائن، وبذلك يكون تعذيب المتهم ليقر بالتهمة حرام، ولا يعتد بأي إقرار يصدر عنه. وحقيقة لم تسلم جميع أدلة من يقولون بجواز تعذيب المتهم الذي يوصف الفجور والفساد من المعارضة، وبناء على ذلك فإنه لم يرد ما يخصص تلك الأدلة، فيبقى العام على عمومه.

---

[1] صحيح البخاري، 1095/3، ح2845..

[2] فقه السيرة النبوية، د. البوطي، ص: 271.

[3] مجموع الفتاوى، 400/35.

[4] الاعتصام للشاطبي، 120/2، ط/ المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

– يجوز الضرب كعقوبة إذا عُلم أن الحق عنده، ولكنه يجحده ويمنعه عن طالبه، وهو تطبيق لحديث ضرب الزبيرﷺ لعم حيى بن أخطب، وتهديد علي ﷺ للظعينة التي أرسلها حاطب بن ابي بلتعة ﷺ.

قال ابن تيمية: " فأما ضرب المتهم إذا عرف أن المال عنده وقد كتمه وأنكره ليقر بمكانه، فهذا لا ريب فيه ؛ فإنه ضرب ليؤدي الواجب من التعريف بمكانه كما يضرب ليؤدي ما عليه من المال الذي يقدر على وفائه... "ثم ذكر الحديث السابق وقال:" وهذا أصل في ضرب المتهم الذي علم أنه ترك واجبا أو فعل محرما." [1]

– وختاما أقول لكل من يقول بجواز تعذيب المتهمين، وأن يكون ذلك قانونًا، إنه ينبغي أن يُشرع بجانب ذلك أن كل من يطلب حقه أو أي حق من حقوق العباد عن طريق تعذيب المتهمين الذي يشك فيهم، أنه إذا وصل إلى حقه فذاك، وإذا لم يصل وكان تعذيبه ظلمًا، فإنه يجب أن يقتص منه وينال نفس التعذيب، وسنرى إذا كان سيوافق على تعذيب المتهمين ابتداء أم سيرفض تعذيبهم، ويبذل جهده، ويبحث عن وسائل أخرى، والله تعالى أعلى وأعلم.

---

[1] مجموع الفتاوى، 35/406-407. أيضا الطرق الحكمية ص:153.

ثانيًا: حق النقد العلني:

عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ « الدِّينُ النَّصِيحَةُ » قُلْنَا لِمَنْ قَالَ « لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ. (1)

و عن طارق بن شهاب قال ﷺ: " أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ. . " (2)

وواضح أن الحديث السابق يحض على الإعلان بالنقد، وليس الإسرار به؛ لأن في الإعلان التعرض لبطش الحاكم الظالم، والتضحية بالنفس في سبيل الله تعالى، عكس الإسرار الذي لا يترتب عليه غالبًا القتل ولا شديد الأذى؛ وفي الإعلان تخويف الحاكم الجائر من تشجيع المجاهر بالإنكار لغيره على الإنكار أيضًا مما يؤدي إلى ارتداعه عن الظلم (3).

– الإسلام لا يعطي الحاكم حصانة

تعاقب عادة القوانين كل من يجهر بالقول السيئ للحاكم، ولكن الإسلام يرفض أن يُعطي الحاكم هذه الحصانة إذا ثبت أن الذم أو القول السيئ جاء نتيجة ظلم منه.

قال تعالى:﴿ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ١٤٨ ﴾ [النِّسَاءِ].

أي أن الله تعالى يُعاقب على جميع الأقوال السيئة مثل الشتم والقذف والسب ونحو ذلك، ولكنه تعالى رخص للمظلوم أن يجهر بالقول السيئ على ظالمه من غير أن يكذب عليه أو يزيد على مظلمته؛ لأن ذلك دفاع عن نفسه، ولكي يشفي غضبه، فلا يلجأ إلى السيف أو إلى البطش باليد (4)، والحاكم في ذلك مثله مثل أي فرد آخر.

وقد طبق الرسول ﷺ هذا الأمر على نفسه، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَتَقَاضَاهُ فَأَغْلَظَ، فَهَمَّ بِهِ أَصْحَابُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعُوهُ فَإِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا. . "(5).

أي لا تبطشوا بمن طلب دينه فأغلظ، فإن لصاحب الحق صولة الطلب وقوة الحجة (6)، فله أن يتشدد في المطالبة، ويشكو غريمه ويرافعه إلى الحاكم ويعاتب عليه (7).

ثالثًا: حماية حياة الأفراد الخاصة.

حرمة المسكن:

---

(1) صحيح مسلم 74/1، ح55.

(2)سبق تخريجه.

(3) الحسبة على الحاكم ووسائلها في الشريعة الإسلامية، الشيخ حامد العلي، ص: 20.

(4) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، ص: 6/ 5-6. تفسير السعدي 1/ 212.

(5) صحيح البخاري، 845/2، ح2271. صحيح مسلم 1225/3،ح1601.

(6) التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، 339/1.

(7) تحفة الأحوزي 4/ 455. شرح النووي على مسلم، 11/ 38.

بلغت حرمة المسكن في الشريعة الإسلامية مبلغًا لم تبلغه أعرق التشريعات الحديثة، ويتضح ذلك مما يلي:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٢٧ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ٢٨﴾[النُّورِ].

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ , أَنَّهُ حَرَسَ لَيْلَةً مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَبَيْنَا هُمْ يَمْشُونَ شَبَّ لَهُمْ سِرَاجٌ فِي بَيْتٍ , فَانْطَلَقُوا يَؤُمُّونَهُ , حَتَّى إِذَا دَنَوْا مِنْهُ إِذَا بَابٌ مُجَافٍ عَلَى قَوْمٍ لَهُمْ فِيهِ أَصْوَاتٌ مُرْتَفِعَةٌ وَلَغَطٌ , فَقَالَ عُمَرُ وَأَخَذَ بِيَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: "أَتَدْرِي بَيْتُ مَنْ هَذَا؟" قَالَ: قُلْتُ: لَا , قَالَ: "هُوَ رَبِيعَةَ بْنِ أُمَيَّةَ بْنِ خَلَفٍ وَهُمُ الْآنَ شُرَّبٌ، فَمَا تَرَى؟" قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَرَى قَدْ أَتَيْنَا مَا نَهَانَا اللَّهُ عَنْهُ، نَهَانَا اللَّهُ فَقَالَ: {وَلَا تَجَسَّسُوا} [الحجرات: 12] فَقَدْ تَجَسَّسْنَا "فَانْصَرَفَ عَنْهُمْ عُمَرُ وَتَرَكَهُمْ."[1]

فالأصل أن من أغلق عليه باب داره وتستر بحيطانه أنه لا يجوز الدخول عليه بغير إذنه لتعرف المعصية أو البحث عنها،[2] ولكن صيانة لحقوق المجتمع، يجوز البحث وتفتيش المساكن:

- إذا كان التلبس بالمعصية ظاهرًا من غير تجسس، وذلك حذرًا من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات،وذلك من باب أن الضرورات تبيح المحظورات، ولكن بشرط أن يكون ذلك بما يحفظ للإنسان كرامته، فلا يجوز ترويعه، أو ترويع أهله، مع مراعاة حرمة المنزل، وحرمة من يسكن فيه من استئذان وغض البصر، وعدم العبث بمحتويات المنزل أو سرقتها.
- أو كانت الجريمة خطرة، وكانت التهمة قوية في حقه، وكان الهدف الفعلي هو كشف الحقيقة لحفظ مصلحة المجتمع وأمنه، وليس حفظ أركان الأنظمة المستبدة.

النهي عن التجسس

نهت الشريعة عن التجسس للوقوف على عورات الناس واكتشاف ما يخفونه منها، بل وأمرت بالستر، وإليك بعض الأدلة على ذلك من القرآن والسنة:

أولًا: القرآن الكريم

قال تعالى: { وَلَا تَجَسَّسُوا } [الحجرات: 12]

ثانيًا: السنة النبوية الشريفة

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا تَجَسَّسُوا. . . " [3]

وجه الدلالة: النهي في " لا تجسسوا " نهي عام يدخل فيه جميع أنواع التجسس سواء أكان لكشف العورات، أم لحب الاستطلاع والتطفل، أم لخدمة جهة من الجهات، ويشمل الحاكم والمحكوم، وكل إنسان في المجتمع سواء حمل صفة رسمية أم

---

[1] سبق تخريجه.

[2] التشريع الجنائي الإسلامي، ص: 504.

[3] صحيح البخاري 2253/5، ح5719. صحيح مسلم 1985/4، ح2563

صفة شخصية. [1]فيشترط للنهي عن المنكر أن يكون المنكر ظاهرًا بغير تجسس أو تفتيش، فإذا توقف إظهار المنكر على التجسس أو التفتيش لم يجز إظهار المنكر. [2]

وعَنْ مُعَاوِيَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: "إِنَّكَ إِنِ اتَّبَعْتَ عَوْرَاتِ النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ أَوْ كِدْتَ أَنْ تُفْسِدَهُمْ. " [3]، وفي رواية " أَعْرِضُوا عَنِ النَّاسِ، أَلَمْ تَرَ أَنَّكَ إِنِ اتَّبَعْتَ الرِّيبَةَ فِي النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ أَوْ كِدْتَ تُفْسِدُهُمْ. "[4]

وجه الدلالة: قوله ﷺ " أعرضوا عن الناس"، أي لا تتبعوا أحوالهم، ولا تبحثوا عن عوراتهم، وقوله ﷺ: " اتبعت الريبة في الناس " أي التهمة فيهم لتعلمها وتُظهرها أفسدتهم، لوقوع بعضهم في بعض بنحو غيبة، أو لحصول تهمة لا أصل لها، أو هتك عرض ذوي الهيئات المأمور بإقالة عثراتهم، وقد يترتب على التفتيش من المفاسد ما يربو على تلك المفسدة التي يراد إزالتها، والحاصل أن الشارع ناظر إلى الستر مهما أمكن والخطاب لولاة الأمور. . . [5]

وقال الغزالي أنه لا يجوز للمحتسب أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الأوتار ولا أن يستنشق ليدرك رائحة الخمر ولا أن يمس ما في ثوبه ليعرف شكل المزمار ولا أن يستخبر من جيرانه ليخبروه بما يجري في داره. . [6]

وسئل أحمد بن حنبل عن الرجل " يسمع حس الطبل والمزمار، ولا يعرف مكانه؟ فقال: وما عليك؟ وقال: ما غاب فلا تفتش عليه. "[7]

فكل ما لم يظهر من المحظورات مما لا يتعدى ضررها للآخرين، لا يجوز التجسس ولا انتهاك الأستار للكشف عنها [8]، ولو كان الذي يقوم بهذا العمل من الرجال المكلفين بمراقبة الآداب العامة، أو المكلفين بحماية الأمن والنظام أو لمصلحة سياسية [9].

– تعدت الشريعة النهي عن التجسس إلى الأمر بالستر

الواقع أن الشريعة لم تحرم فقط التجسس للوقوف على عورات الناس واكتشاف ما يخفونه منها أو للوصول إلى أسرار المسلمين، ولكنها أمرت بالستر والمحافظة على عورات الناس، ونصوص السنة في ذلك كثيرة منها:

---

[1] حماية الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية، محمد راكان الدغمي، ص: 36، أيضا ص: 63، ط/دار السلام، 1985م.

[2]التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، ص: 502-503..

[3] سنن أبي داود 272/4، ح4888. وقال الألباني: صحيح. صحيح ابن حبان 72/13، ح5760.

[4] المعجم الكبير للطبراني 19/ 365، ح 859.

[5] فيض القدير للمناوي 1/ 559، ح 1153.

[6] إحياء علوم الدين للغزالي، 2/ 329.

[7] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، ص: 84.

[8] في هذا المعنى: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص: 395. الأحكام السلطانية للماوردي ص: 283.

[9] حماية الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية، محمد راكان الدغمي، ص: 65. ط/دار السلام ، 1985م.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: " لاَ يَسْتُرُ عَبْدٌ عَبْدًا فِي الدُّنْيَا إِلاَّ سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. "[1]

وقال ﷺ في قصة رجم ماعز ﷺ: " وَاللهِ يَا هَزَّالُ[2]، لَوْ كُنْتَ سَتَرْتَهُ بِثَوْبِكَ، كَانَ خَيْرًا مِمَّا صَنَعْتَ بِهِ." [3]وذلك أن هزالا أمره أن يأتي النَّبِيّ ﷺ ليخبره.

قيل لِعُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍﷺ[4]: إِنَّ لَنَا جِيرَانًا يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ، وَأَنَا دَاعٍ الشُّرْطَ لِيَأْخُذُوهُمْ، فقَالَ عُقْبَةُ: وَيْحَكَ، لَا تَفْعَلْ، وَلَكِنْ عِظْهُمْ وَهَدِّدْهُمْ، قَالَ: إِنِّي نَهَيْتُهُمْ، فَلَمْ يَنْتَهُوا، وَإِنِّي دَاعٍ الشُّرْطَ لِيَأْخُذُوهُمْ، فقَالَ عُقْبَةُ: وَيْحَكَ، لَا تَفْعَلْ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: "مَنْ سَتَرَ عَوْرَةَ مُؤْمِنٍ، فَكَأَنَّمَا اسْتَحْيَى مَوْءُودَةً فِي قَبْرِهَا".[5]

ويظهر أمر الستر جليًا في كثير من روايات الصحابة عن رسول اللهﷺ، فعلى سبيل المثال في رواية سبقت عن امرأة زنت، قال ابن حجر: " ولم أقف على اسم المرأة المذكورة فكأنهم تعمدوا إبهامها سترًا عليها.."[6]

وفي رواية عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ رَجُلًا أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ قُبْلَةً فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَقِمْ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ.." [7]كذلك قال ابن حجر: " ... ولم أقف على اسم المرأة المذكورة، ولكن جاء في بعض الأحاديث أنها من الأنصار.."[8]

- **النهي عن التجسس على المستورين الذين لا يُعرفون بشيء من المعاصي من باب أولى**

وقد تبين حرص الشريعة الشديد على الأمر بالستر وعدم تتبع العورات ونهيها الواضح عن التجسس لكشف ما لا يظهر من المحظورات من أفعال أهل الريب مما لا يتعدى ضرره للآخرين، فكيف يكون الحكم فيمن يقومون بتتبع ما لا يظهر من عورات – ليس المجرمين وأهل الريبة – ولكن المستورين الذين لا يُعرفون بشيء من المعاصي، وحتى الصالحين وأهل التقوى، حتى يعرفوا أخبارهم أو ينفذوا إلى نقطة ضعف ما ليتسنى لهم السيطرة عليهم.

---

[1] صحيح مسلم، 2002/4، ح2590.

[2]هزال بن يزيد بن ذئاب بن كليب بن عامر بن جذيمة بن مازن الأسلمي قال بن حبان له صحبة. الإصابة في تمييز الصحابة، 6/ 536.

[3]مسند أحمد 216/5، ح21940، وقال المحقق صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن.سنن البيهقي الكبرى، 330/8، 17384.

[4]عقبة بن عامر بن عبس بن عمرو بن عدي بن جهينة الجهني الصحابي المشهور روى عن النبي ﷺكثيرا ..كان قارئا عالما بالفرائض والفقه فصيح اللسان شاعرا كاتبا وهو أحد من جمع القرآن. الإصابة في تمييز الصحابة، 520/4.

[5]كتاب الأدب المفرد للبخاري، ص:266 ، ح758، ط/ دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1409هـ، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة ح 1265، وقال المرفوع ثابت دون قوله: "في قبرها".

[6]فتح الباري شرح صحيح البخاري، 181/12.

[7]صحيح البخاري 196/1، ح 503.

[8]فتح الباري لابن حجر 8/2.

قال تعالى:

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلۡفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ ﴾[النُّورِ ١٩].

والمراد إشاعةُ الفَاحِشَةِ على المؤمن المستتر فيما وقع منه، أو اتُّهِمَ به وهو بريء منه. [1]

وعَنْ أَبِي بَرْزَةَ الأَسْلَمِيِّ[2] قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ " يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يَدْخُلِ الإِيمَانُ قَلْبَهُ لاَ تَغْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ وَلاَ تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنِ اتَّبَعَ عَوْرَاتِهِمْ يَتَّبِعِ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَمَنْ يَتَّبِعِ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ فِي بَيْتِهِ. "[3].

وجه الدلالة: واضح أن من يفعل ذلك سيجازيه الله ﷻ بسوء صنيعه، ويفضحه، ويكشف مساويه، ولو كان في بيته مخفيًا من الناس[4]، والجزاء من جنس العمل.

أجازت الشريعة للدولة الكشف والبحث و التجسس في بعض الأحوال

الواقع أن الضرورة قد تقضي أحيانًا بأن تتجسس الدولة، ولذلك استثنت الشريعة بعض الأحوال من النهي السابق، وذلك عندما:

1- يكون في ترك التجسس انتهاك حرمة يفوت تداركها، مثل أن يُعلم عن طريق الثقات بأن رجلًا خلا برجل ليقتله، أو بامرأة ليزني بها، فيجوز التجسس والبحث والكشف حذرًا من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات، وأما ما كان دون ذلك في الريبة فلا يجوز التجسس عليه ولا كشف الأستار عنه [5]، ومما يدل على ذلك:

ما ورد عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ قَالَ أُتِىَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَقِيلَ هَذَا فُلاَنٌ تَقْطُرُ لِحْيَتُهُ خَمْرًا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: " إِنَّا قَدْ نُهِينَا عَنِ التَّجَسُّسِ وَلَكِنْ إِنْ يَظْهَرْ لَنَا شَىْءٌ نَأْخُذْ بِهِ. "[6]

2- يكون التجسس على أهل الريب والمجرمين لمعرفة الجاني، فقد أباحت الشريعة للمسؤولين عند الضرورة ووجود الإمارات الدالة على ارتكاب المحظورات أو جناية لا يُعرف فاعلها التجسس. [7]

3 - يكون البحث والتحري عمن كان مشتهرًا بالمعاصي، معلنا بها، لا يُبالي بما ارتكب منها، فهذا الفاجر المعلِن يجوز التحري والبحث عن أمره لتُقام عليه الحدود. [8]

---

[1] جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 340.

[2]صاحب النبي ﷺ، نضلة بن عبيد على الأصح ، أسلم قديما، وشهد فتح مكة، وقال الحاكم: توفي سنة أربع وستين. سير أعلام النبلاء، 43/3 .

[3] سنن أبي داود 270/4، ح 4880، وقال الألباني حسن صحيح. أيضا سنن الترمذي 4/ 378، ح 2032. المعجم الكبير للطبراني 11/ 186، ح 11444.

[4] عون المعبود، 13، 153.

[5] الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص: 296.

[6] سنن أبي داود 272/4 ح 4890، وصحح إسناده الشيخ الألباني. سنن البيهقي الكبرى، 8/ 334، ح 17404.

[7] التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ص: 152، نقلا عن حماية الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية، ص: 68.

[8] جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 340.

رابعًا: حرية التعبير عن الرأي والفكر

حرية التعبير عن الرأي تعني " تمتع الإنسان بكامل إرادته في الجهر بما يراه صوابًا، ومحققًا النفع له وللمجتمع، سواء تعلق بالشئون العامة أو الخاصة." [1]

وهو أصل يتفرع منه شرعية وجود المعارضة، ويتفرع منه حرية الفكر والبيان، حيث دعا الإسلام إلى استعمال الفكر والعقل في كثير من النصوص القرآنية، مثل قوله تعالى:﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٩٠ ﴾ [آلِ عِمۡرَانَ]. ، وكذلك في نهايات كثير من آيات القرآن منها قوله تعالى:﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ٣ ﴾[الرَّعۡدِ]. ، وقوله تعالى:﴿ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ٢٤ ﴾[يُونُسَ]. ، وبين القرآن كيفية التعامل مع صاحب الرأي المخالف، وأنه يكون بالحسنى في قوله تعالى﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[النَّحۡلِ١٢٥]. , وأكدت ذلك كله السنة النبوية وترجمته إلى واقع عملي في كثير من الآحاديث، منها: " لَا تَكُونُوا إِمَّعَةً.. ." [2]، والإمعة: هو الذي لا رأي له ولا عزم، فهو يتابع كل أحد على رأيه، ولا يثبت على شيء. [3]، وكذلك فإن حض الرسول ﷺ أصحابه على الاجتهاد، الذي عادة ما يُفضي إلى وقوع الاختلاف في الرأي، هو مظهر من مظاهر إقرار حرية الرأي، وإليك باختصار كيفية تنظيم الدولة الإسلامية لما يتعلق بحرية الفكر والبيان والاعتقاد.

أ: لا يجوز للدولة حمل رعيتها على فهمٍ واحدٍ للنصوص غير القطعية المتعلقة بالعقيدة

– تتولى الدولة حفظ الأحكام وبيان تعاليم الشريعة، وصيانتها عن الانحرافات الفكرية والعملية، وذلك باستخدام كل ما يتوفر لها من وسائل، كالتعليم والإرشاد في مدارسها وجامعاتها، وعن طريق وسائل الإعلام، وإرسال الدعاة والمعلمين والعلماء، وبنصب الأئمة والوعاظ في المساجد، وبنشر الكتب الشرعية وبث المعارف الإسلامية إلى غير ذلك.

– وعلى الرغم مما سبق، فإنه يرد في الكتاب والسنة نصوص يحتمل تأويلها عدة أوجه، وينجم عن ذلك ظهور بعض فرق متنازعة في بعض الأمور الاعتقادية الواردة بالنصوص الشرعية، مع إقرار الجميع بأن مرجعهم الكتاب والسنة، والواجب في هذه الأحوال التي يكون فيها الفهم مبنيًا على تأويل سائغ لنص شرعي، سواء كان مصيبًا أو مخطئًا، مبتدعًا أو مبنيًا على اجتهادٍ مبذولٍ ممن توافرت له وسائله، أن يعذر المسلمون بعضهم بعضًا، ولا يحسن للدولة حمل الرعية بالوسائل القسرية على فهم واحد من الأفهام المشتركة التي تحملها النصوص، كما لا يحسن للدولة أن تجبر الناس بالقوة على ترك ما تعبدوا به من عقائد وأحكام متنازع فيها؛ لما قد ينجم عن ذلك من شق وحدة المسلمين وتمزيق شملهم وإشاعة البغضاء بينهم. [4]

قال تعالى:

---

[1] مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، 1430هـ، قرار رقم 176 (2/19) بشأن حرية التعبير عن الرأي: ضوابطها وأحكامها.

[2] سنن الترمذي، 364/4، ح2007، وقال الترمذي حديث حسن غريب، ضعفه الشيخ الألباني.

[3] لسان العرب، 3/8. النهاية في غريب الحديث والأثر، ص:164 .

[4] العَدالَة الاجْتِمَاعِيَّة في ضوء الفِكْر الإسلامي المعاصر، د. محمد أحمد عبد الغني، ص: 572-573.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾[الحُجُرَاتِ١٢]. ، فليس من عمل الحكومة أن تتحسس أفكار الناس، وأن تحاول السيطرة على عقولهم، وأن تحاسبهم على معتقداتهم، ما دامت هذه الأفكار والمعتقدات لا تنقلب إلى عمل يضر بكيان الدولة ماديًا أو أدبيًا، فإذا انقلبت الفكرة السيئة إلى عمل، كان ذلك تجاوزًا لحرية الرأي، وأصبح عملًا ضارًا بالمجتمع يقع تحت سلطان الحكومة [(1)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة. . . والخوارج المارقون الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم، قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أحد الخلفاء الراشدين، واتفق على قتالهم أئمة الدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولم يكفرهم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وغيرهما من الصحابة – رضي الله عنهم – بل جعلوهم مسلمين مع قتالهم، ولم يقاتلهم علي ﷺحتى سفكوا الدم الحرام وأغاروا على أموال المسلمين، فقاتلهم لدفع ظلمهم وبغيهم لا لأنهم كفار، ولهذا لم يسب حريمهم ولم يغنم أموالهم، وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يكفروا مع أمر الله ورسوله بقتالهم، فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى، ولا تستحل دمها ومالها، وإن كانت فيها بدعة محققة. . " [(2)]

وقال الشاطبي: ". . وأيضًا فحين ظهر معبد الجهني [(3)]وغيره من أهل القدر لم يكن من السلف الصالح لهم إلا الطرد والإبعاد والعداوة والهجران، ولو كانوا خرجوا إلى كفر محض، لأقاموا عليهم الحد المقام على المرتدين، وعمر بن عبد العزيز أيضًا لما خرج في زمانه الحرورية [(4)] بالموصل أمر بالكف عنهم. . وذلك لأننا وإن قلنا إنهم متبعون الهوى، ولما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فإنهم ليسوا بمتبعين للهوى بإطلاق ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذلك لكانوا كفارًا، إذ لا يتأتى ذلك من أحد في الشريعة إلا مع رد محكماتها عنادًا وهو كفر، وأما من صدق الشريعة ومن جاء بها، وبلغ فيها مبلغًا يظن به أنه متبع للدليل بمثله، لا يقال إنه صاحب هوى بإطلاق بل هو متبع للشرع في نظره. . . "[(5)]

ب: حرية الفكر والرأي والاعتقاد لا يعني حرية الردة عن الإسلام

الردة والارتداد لغةً: الرجوع، ومنه المرتد. [(6)]

---

(1) موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي، 3/ 126.

(2) مجموع الفتاوى لابن تيمية، 3/ 282-283.

(3)معبد بن عبد الله بن عليم الجهني البصري (.. – 80 هـ) : أول من قال بالقدر في البصرة، سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين رضي الله عنهما، وغيرهما، حضر يوم التحكيم، وخرج مع ابن الأشعث على الحجاج. الأعلام للزركلي، 264/7 .

(4) نسبة إلى قرية من قرى الكوفة تُسمى بحَرَوْرَاءَ. اجتمع فيها من خرج على سيدنا على ﷺ من الخوارج، وبها سموا الحرورية. تاريخ اليعقوبي 2/ 191، ط/ دار صادر بيروت.

(5) الاعتصام للشاطبي، 2/ 186.

(6) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن عبد الرازق، الملقب بمرتضى الزبيدي 91/8.

اصطلاحًا: كفر بعد إسلام تقرر بالنطق بالشهادتين مع التزام أحكامهما ... بصريح أو لفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه .. ومثال اللفظ المقتضي للكفر أن يجحد ما علم من الدين بالضرورة. [1]

قال تعالى: ﴿وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢١٧﴾ [البَقَرَةِ].,

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال ﷺ: " مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ. " [2]

قال ابن قدامة بعد أن ذكر الآية والحديث السابقين: المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر. . . ، وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد –إذا أصر على ردته بعد استتابته –، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم ولم ينكر ذلك فكان إجماعًا. "[3]

وعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال، قال ﷺ: " لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ والثَّيِّبُ [4]الزَّانِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ. "[5]

ونقل الإجماع على قتل المرتد أيضًا ابن رجب في شرحه لهذا الحديث: ". . . والقتل بكل واحدة من هذه الخصال الثلاث متفق عليه بين المسلمين. "[6]

جريمة الردة لمن يجحد الإسلام لا تُمثل مجرد استبدال دين بدين، ولكنها جريمة سياسية خطيرة، هي جريمة الخيانة العظمى للمجتمع الإسلامي، ومحاولة خبيثة لتقويض صرحه، وبث الفساد في أوصاله، وإشاعة الفتنة بين المسلمين؛ وذلك لأن الإسلام في تشريعه وواقع تطبيقه يعالج أمور الدين والدنيا معا، فهو عقيدة وجنسية سياسية، وليس علاقة روحية محضة بين الإنسان وخالقه، لا شأن لها بكيان الدولة السياسي، والقوانين الوضعية التي تحكم هذه الأفعال تقضي كذلك بعقوبة البتر من المجتمع دون أعذار أو رأفة، إلا أن الشريعة تُتيح للجاني فرصة التحرز من العقاب بالتوبة، بغض النظر عما يكنه قلبه، ما دامت أقواله وأفعاله لا تنم عما ينقض التوبة، وذلك بالغ الغاية في العفو والغفران والرحمة، وفي نفس الوقت فإن عقوبة الردة ليست دليلًا على قسوة الشريعة على مناهضيه أو حجره على حرية الاعتقاد – فالقاعدة العامة أنه لا إكراه في الدين ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر – ولكنها دليل دامغ على مدى تسامح الإسلام، وثقته في سلامة عقيدته، ودافع على أن لا يكون اعتناقه إلا عن إيمان واقتناع بعد دراسة واعية. [7]

والمرتدون فئات أربع،:

---

[1]شرح مختصر خليل للخرشي ، 62/8.

[2] صحيح البخاري 2537/6، ح6524.

[3] المغني لابن قدامة 3/9.

[4] الثيب من سبق له زواج ذكرا أم أنثى فيباح دمه إذا زنى

[5] صحيح البخاري، 2521/6، ح6484. صحيح مسلم، 1302/3، ح1676 .

[6] جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 124، ط/ دار المعرفة، بيروت.

[7] الإدارة العامة في صدر الإسلام، عبد السميع سالم الهراوس، ص: 254-255، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

الفئة الأولى: داعية لغير الإسلام، شديدة التعصب لعقيدتها، أعيتها مواجهة الإسلام بالعداء، فاصطنعت الإسلام رياءً وزيفًا لتكيد له عن قرب، ثم تنفلت منه بالردة، وتوهم الملأ أنها إنما انسلخت عن الإسلام لمآخذ أنكرتها عليه تكشفت لها عن ممارسة تخفى على النظرة السطحية الغابرة.

الفئة الثانية: تتظاهر بالإسلام لتتمكن في الاندماج في المجتمع الإسلامي لتسقط عورات المسلمين، وتزود أعداءهم بأسرارهم، وتُشيع الفوضى والخذلان في صفوفهم.

الفئة الثالثة: أولئك العابثون الذين يعتنقونه في مظاهرة إعلامية ملفتة، ثم سرعان ما ينشقون عليه بصورة فجائية مدوية تُشعر بهوان الإسلام لينتهكوا حرمته وليغروا السفهاء بالتطاول عليه، ولينفروا المقبلين عليه عن اعتناقه، وليوهنوا ضعاف النفوس من المسلمين ويزعزعوا إيمانهم ويهونوا عليهم الانسلاخ منه.

الفئة الرابعة والأخيرة: هم المنافقون الذين يمكرون بالإسلام ويسخرونه لمآربهم الخاصة كزيجات يشتهونها أو مغانم يأخذونها، فإذا قضى الدعي وَطَرَهُ، نبذه غدرًا وكفرانًا.

ولا شك أنه حرى بهؤلاء وأولئك من فئات المرتدين أن يؤخذ على أيديهم بصرامة تقمعهم وتزع أضرابهم من أن يجترئوا على دين الله ﷻوينتهكوا حرماته، وأجدى وأحسم للشر قبل أن يتخذ طابعًا جماعيًا تُمارسه الشعوب بالجهاد المقدس، والتاريخ يحكي كثيرًا من الحروب التي لم تشعلها إلا النعرات والحمية الدينية. [1]

تقرير حرية الردة يترتب عليها تقرير حرية الدعوة إلى الكفر والضلال

والظهور بمظهر المدافع عن الحرية الفكرية، ونفي وصمة حجر الإسلام على أفكار الناس، لا يعني – بأي حال من الأحوال – تقرير حرية أن يرتد المسلم عن دينه، وهو يترتب تقرير حرية أن يدعو غير المسلمين إلى دياناتهم في ديار الإسلام، وحرية نشر الكفر والضلال في المجتمع الإسلامي [2]، ولا يخفى ضلال هذا القول ومناقضته لمقاصد الشريعة، والدين هو أول الضرورات التي أمر الله تعالى بالمحافظة عليه، فضلًا عن هذا القول يهدم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أساسه. [3]

حرية الاعتقاد لا تعني حرية الردة عن الإسلام، وليس إنكار الصلاة والزكاة والجهاد والحجاب وغيرها مما هو معلوم من الدين بالضرورة مجرد خلاف في الرأي، والطعن في الله تعالى وفي رسوله ﷺ وفي عرض أمهات المؤمنين لا علاقة له بحرية الإبداع أو حرية الفكر

والحرية الشخصية في الإسلام لا تعني إشاعة الفاحشة والدعوة إلى الرذيلة، ولا تعني حرية الزنا أو حرية نكاح المحارم أو حرية تعاطي الخمور والعودة بالأمة إلى الجاهلية الأولى.

---

[1] الإدارة العامة في صدر الإسلام، عبد السميع سالم الهراوس، ص 257–259، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

[2] يقول الغنوشي: " إذا كان من حق، بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك خشية على إيمان المسلمين، فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم. . ". الحريات العامة، ص: 47. نقلا عن التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص: 527.

[3] في هذا المعنى: التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان محمد أمامة، ص: 527.

خامسًا: استقلال القضاء

يضمن الإسلام لمواطنيه حق التقاضي ضد السلطة إذا جارت عليه أو حرمته حقًا من حقوقه، ويخضع الجميع لأحكامه.

والقضاء في الإسلام من حيث اختصاصه ثلاثة أنواع:

– القضاء في الحدود الشرعية والجرائم الأخلاقية

– قضاء الحسبة: هو أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله [1]، كمراقبة معاملات الناس في البيع والتجارة والمحافظة على الآداب العامة، وغيرها من الأمور الظاهرة التي لا تحتاج إلى أدلة ولا يتداخلها التجاحد والتناكر، ويمكن لوالي الحسبة أن يتصدى لها من تلقاء نفسه، بما له من سلطة التنفيذ المباشر وتوقيع الجزاء، مما يؤكد أن نظام الحسبة في الإسلام يعمل في سرعة وسهولة ويسر على توطيد النظام العام وتحقيق الحريات العامة وحقوق الأفراد [2].

– قضاء المظالم: هو قضاء مستقل، يتولى الفصل – غالبًا– في القضايا التي تكون جهات في الدولة طرفًا فيها، وهو المراد هنا؛ لأنه يختص بنظر مظالم لأفراد الشعب من الولاة والمسؤولين، ولذلك وصفه الماوردي بأنه ": " قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة [3]، ويقابل قضاء المظالم في عصرنا مجلس الدولة.

وكانت سلطة قاضي المظالم أعلى سلطة في الدولة، وحكمه فوق حكم الوالي، ولخطورة هذا المنصب كان الخلفاء في صدر الإسلام يتولونه بأنفسهم، فإذا كانت الخصومة ضد الخليفة نفسه، كان يتنحى عن النظر فيها، ويترك لكبير القضاة النظر في القضية.

– القضاء في الإسلام مستقل تمامًا، ولا يخضع لهوى حاكم أو سلطة

لا شك أن سلطان القاضي في الإسلام مستقل عن سلطان الحاكم أو ولي الأمر؛ وسبب ذلك – سواء قلنا أن القاضي نائب عن الإمام أو غير نائب – أنه يستمد حكمه من تنفيذ أحكام الشرع، وليس من تنفيذ أحكام الحاكم أو الإمام، وليس للقاضي أن يتقيد بأحكام الحاكم إذا خالفت أحكام الشرع؛ لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما له حق الطاعة ما لم يخالف أوامر الله تعالى، فضلًا عن أن القاضي لا يعد وكيلًا للإمام، وإنما هو قائم بمصلحة عامة، قد مكنه ولي الأمر منها؛ وذلك لأن القاضي لا ينعزل بموت الإمام أو تغييره، وليس للإمام أن يعزله إلا لسبب جعله غير صالح للقضاء، كفسق أو إصابة في عقله أو نحو ذلك مما يؤثر على سير العدالة، وهو في هذا يفارق الموكل الذي له عزل وكيله؛ لأنه ينظر في حق موكله خاصة. [4]

---

[1] الأحكام السلطانية للماوردي، ص: 270.

[2] الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، عبد الحكيم حسن العيلي، ص: 649.

[3] الأحكام السلطانية للماوردي، ص: 86.

[4] العقوبة لأبي زهرة، ص: 268. أيضا السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، د. نصر فريد واصل، 250-251.

وقال القاضي أبو يعلى: " إذا ولاه (ولى الإمامُ القاضي) صار ناظرًا للمسلمين، لا عن من ولاه، فيكون في البلد في حكم الإمام في كل بلد. . . " [1]

ومما يدل على ذلك ما رواه حفص بن عمر قال: كان عمر بن الخطاب ﷺ إذا كثر عليه الخصوم صرفهم إلى زيد، فلقي رجلًا ممن صرفه إلى زيد فقال له: ما صنعت. قال: قضي عليّ يا أمير المؤمنين، قال: لو كنت أنا لقضيت لك، قال: فما يمنعك وأنت أولى بالأمر. قال: لو كنت أردّك إلى كتاب الله أو سنة نبيه فعلت، ولكني إنما أردك إلى رأي، والرأي مشير. [2]

ومراد عمر ﷺ أنه لو كان الحكم مخالفًا لنص في القرآن أو السنة – أي القانون – لرد القاضي إليه، أما والمسألة اجتهاد، فهذا من حق القاضي، ولا تدخل له في شأنه. [3]

–الخلفاء والولاة والملوك يخضعون للقضاء شأنهم شأن سائر الرعية:

والأمثلة على ذلك في التاريخ الإسلامي كثيرة:

1- سَاوَمَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِفَرَسٍ فَرَكِبَهُ لِيَشُورَهُ فَعَطِبَ فَقَالَ لِلرَّجُلِ: خُذْ فَرَسَكَ. فَقَالَ الرَّجُلُ: لَا. قَالَ: اجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ حَكَمًا , قَالَ الرَّجُلُ: شُرَيْحٌ , فَتَحَاكَمَا إِلَيْهِ فَقَالَ شُرَيْحٌ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ خُذْ مَا ابْتَعْتَ أَوْ رُدَّ كَمَا أَخَذْتَ فَقَالَ عُمَرُ: وَهَلِ الْقَضَاءُ إِلَّا هَكَذَا سِرْ إِلَى الْكُوفَةِ فَبَعَثَهُ قَاضِيًا عَلَيْهَا" [4].

2- اختصم عمر بن الخطاب وأبي بن كعب ﷺ في شيء فَحَكَّما زيد بن ثابت ﷺ، وذهبا إليه في منزله:" فَلَمَّا دَخَلَا عَلَيْهِ قَالَ لَهُ عُمَرُ ﷺ: أَتَيْنَاكَ لِتَحْكُمَ بَيْنَنَا , وَفِي بَيْتِهِ يُؤْتَى الْحَكَمُ , فَوَسَّعَ لَهُ زَيْدٌ عَنْ صَدْرِ فِرَاشِهِ , فَقَالَ: " هَهُنَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ , فَقَالَ لَهُ عُمَرُ ﷺ: لَقَدْ جُرْتَ فِي الْفُتْيَا , وَلَكِنْ أَجْلِسُ مَعَ خَصْمِي , فَجَلَسَا بَيْنَ يَدَيْهِ , فَادَّعَى أُبَيٌّ وَأَنْكَرَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا , فَقَالَ زَيْدٌ لِأُبَيٍّ: أَعْفِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْيَمِينِ , وَمَا كُنْتُ لِأَسْأَلَهَا لِأَحَدٍ غَيْرِهِ , فَحَلَفَ عُمَرُ ﷺ, ثُمَّ أَقْسَمَ: لَا يُدْرِكُ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ الْقَضَاءَ حَتَّى يَكُونَ عُمَرُ وَرَجُلٌ مِنْ عُرْضِ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَهُ سَوَاءً."[5]

3- فقد علي ﷺ درعًا، ثم وجد ذميًا يبيعها في السوق، فلم يأخذها منه، وذهبا إلى القاضي شريح ليحكم بينهما، فسأل شريح عليًا ﷺ عن بينة على دعواه، فلم يجد بينة مقبولة، فقضى بالدرع إلى الذمي. [6]

4- ساوى القضاء في الإسلام بين الملوك والعوام، وهذا ملك غسان "جبلة بن الأيهم" الذي كانت الروم تُحرضه على غزو المدينة، أسلم واستأذن عمر ﷺ أن يقدم المدينة، وفرح عمر ﷺ بإسلامه وقدومه، ثم بدا له أن يخرج إلى الحج، وفي أثناء طوافه بالبيت الحرام وطئ إزاره رجل من بني فزارة فحله، وغضب الأمير الغساني لذلك فلطم الرجل لطمة قاسية هشمت أنفه، وأسرع الفزاري إلى أمير المؤمنين يشكو إليه ما حل به، وأرسل الفاروق إلى جبلة ثم سأله فأقر بما حدث، فقال له عمر:

---

[1] الأحكام السلطانية لأبي يعلي الفراء، ص: 69.

[2] تاريخ المدينة النبوية، ابن شبة النميري البصري، 454/1.

[3] كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، د. الفنجري، ص: 158.

[4] الطبقات الكبرى لابن سعد 6/ 132. ط/ دار صادر، بيروت. حلية الأولياء، الأصبهاني، 4/ 137.

[5] سنن البيهقي الكبرى، 10/ 136، ح 20250.

[6] السنن الكبرى 10 / 136، ح 20252. حلية الأولياء، 4/ 139 -140.

إما أن ترضي الرجل وإما أن اقتص له منك. . . ، فقال جبلة: كيف ذلك وهو سوقة وأنا ملك، فقال عمرﷺ: إن الإسلام قد سوى بينكما.. ففر إلى الروم متنصرًا. [1]

ومما سبق يتبين أن سلطة القضاء في الإسلام فوق كل السلطات بما فيها سلطة الخليفة أو رئيس الدولة، وأن ولاية القضاء تشمل كل الإفراد بما فيهم الخليفة.

– حق التقاضي ضد السلطة مكفول حتى للجندي ضد قائده

كان رجل في جيش أبي موسى الأشعري ذا نكاية في العدو، فغنموا مغنمًا، فأعطاه أبو موسى بعض سهمه، فأبى أن يقبله إلا جميعًا، فجلده أبو موسى عشرين سوطًا، وحلقه، فجمع الرجل شعره ثم ترحل إلى عمر بن الخطابﷺ، وقص عليه ما حدث له، فكتب عمر إلى أبي موسى: " فإن فلانًا أخبرني بكذا وكذا، فإن كنت فعلت ذلك في ملأ من الناس، فعزمت عليك لما قعدت له في ملأ من الناس، حتى يقتص منك، وإن كنت فعلت ذلك خلاء من الناس، فاقعد له في خلاء الناس، حتى يقتص منك. . "[2]

– لغير المسلمين حق التقاضي ضد السلطة مثل المسلمين

بلغ عدل القضاء أن حكم لسكان مدينة غير مسلمة أن يخرج منها مَن فتحها مِن جيش المسلمين، والواقع أنه لم ولن يعرف التاريخ عدلًا راقيًا يصل إلى درجة أن يحكم قاضي الجيش المنتصر على جيشه بإلغاء نصره في الحرب على شعب من الشعوب المهزومة.

فقد اشتكى أهل سمرقند إلى عمر بن عبد العزيز أن قتيبة ظلمهم وغدر بهم في فتحه لمدينتهم، فأمر القاضي أن يحكم بين جيش المسلمين الفاتح، وبين أهل المدينة، فقضى لهم وأمر بأن يخرج عرب سمرقند إلى معسكرهم وينابذوهم على سواء، فيكون صلحًا جديدًا أو ظفرًا عنوة. [3]

سادسًا: تحرير الأرزاق من سلطة الدولة

من المسلم به أنه لا يمكن كفاله الحرية السياسية ما لم تتم كفالة حرية الرزق والكسب من أي سلطة يمكن أن يتحكم فيها سواء كان سلطة الحاكم أو سلطة الأغنياء، فلا يمكن كفالة الحرية السياسية إذا وضعت الدولة يدها على المصانع والمتاجر وكل موارد العمل والكسب الحر، ويصبح الشعب كله موظفين لدى الحاكم، يملك التحكم المطلق في أرزاق

---

[1] البداية والنهاية، 8/ 64. فتوح الشـام، الواقدي، 110/1، ط/ دار الجيل، بيروت. المصـباح المضـيء في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض، أبو عبد الله محمد بن حديدة الأنصاري، 2/ 242، ط/ عالم الكتب، بيروت.

[2] محض الصـواب في فضـائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، يوسـف بن حسـن المبرد، 2/ 467، وقال المحقق: إسـناده حسن.

[3] تاريخ الطبري، 4/ 69. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، 327/4.

الناس، وكذلك إذا تفاوتت الأرزاق بين طبقات الشعب بشكل صارخ، يتحكم قلة من الأغنياء في أرزاق الناس الذين يعيشون على فضلاتهم. [1]

ويظهر حرص الإسلام على تحرير الأرزاق من أي سلطة بما يأتي:

أ- يأمر الإسلام المسلم بالسعي على الرزق، والاعتماد على نفسه في الكسب مستقلًا عن كل سلطة.

عَنْ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ ﷺ[2] قال رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: " مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ.. [3]"

وواضح أن وجه الخير التحريض على الكسب الحلال، التعفف عن ذل السؤال والاحتياج إلى الغير، والتوكل على الرزاق ذي القوة المتين سبحانه وتعالى. [4]

ب- ويحرم الإسلام أن يحبس الأغنياء المال عن التداول في كل ما يعود نفعه عن المسلمين

ويستدل البعض على ذلك بقوله تعالى:﴿ **وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤**﴾[**التَّوْبَةِ**]. , ويكون المقصود بكنز المال: " حبس المال عن التداول في كل ما يعود على المسلمين نفعه ينطبق عليه الكنز؛ لأن العمل لخير المسلمين هو في سبيل الله، وهو الأصل في المال. " [5]، وإن كان المشهور أن المراد بالذين يكنزون المال هم الذين لا يؤدون زكاة أموالهم وسائر الحقوق الواجبة فيه [6].

ج- ولا يجوز أن تستولي الدولة على أموال الأغنياء؛ لأن الإسلام يسمح بتفاوت الناس في الغنى،كل حسب اجتهاده في الحياة,قال تعالى﴿**وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ** ﴾[**الأَنْعَامِ١٦٥**].، فيفتح الإسلام أبواب الرزق الحلال بعيدًا عن سلطان الحاكم، ويسمح بالغنى إلى أي مدى، وقد كان من بين صحابة الرسول ﷺ الكثير من الأغنياء، ولم يحدث أن أخذ منهم الرسول مالًا بغير رضاهم [7].

---

(1) في هذا المعنى انظر كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، د. الفنجري، ص: 161- 163.

(2) المقدام بن معديكرب بن عمرو بن سيار، أبو كريمة الكندى (ت87هـــ) ، قدم في صباه من اليمن مع وفد كندة على النبي ﷺوكانوا ثمانين راكبا، وسكن الشام بعد ذلك. ومات بحمص، معجم الصحابة للبغوي 299/5.الأعلام للزركلي 282/7.

(3) صحيح البخاري 730/2، ح 1966.

(4) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 187/11. فيض القدير للمناوي، 5/ 425، ح 7833.

(5) كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، د. الفنجري، ص: 166. أيضا تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، د. صوفي أبو طالب، ص: 39.

(6) الدر المنثور للسيوطي، 4/ 177، ط/ دار الفكر، بيروت، 1993م. تفسير ابن كثير 139/4. تفسير الرازي 16/ 35. تفسير السعدي 1/ 335.

(7) أضواء البيان للشنقيطي، 8/ 35.

د– وفي نفس الوقت تعمل الدولة الإسلامية – قدر المستطاع – على توفير حد أدنى من الدخل لكل فرد يسمى " حد الغنى "، أي حد الاكتفاء الطبيعي لكل فرد، فتعطيه حتى تغنيه.

وحدد بعض أهل العلم ما يجب للفقير بأنه " ما يأكلون من القوت الذي لابد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة. "[1]

هـ – والدولة الإسلامية كذلك ملزمة– في حالة القدرة– بكفالة من يقل دخله عن الحد الأدنى للغنى في النواحي المادية والاجتماعية والصحية والتعليمية .

قال تعالى:﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠ ﴾[التَّوْبَةِ]. , فالدولة ملزمة بكفالة الأصناف الثمانية السابقة عن طريق الزكوات الواجب جمعها من أموال الأغنياء، ولو تم ذلك كما أراد الله تعالى، لم يبق فقير من المسلمين، **ولو لم تكف الزكاة لأي سبب من الأسباب فتلتزم الدولة بكفالتهم عن طريق الضرائب التي تُفرض على الأغنياء.** [2]

يقول ابن حزم: " وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم. . . " [3]

ومما يؤيد ذلك ما روي عن عمر بن الخطابﷺأنه قال: " لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول الأغنياء، فقسمتها في فقراء المهاجرين. " [4]

---

[1] المحلى لابن حزم 6/ 156.

[2] فقه الزكاة للشيخ القرضاوي، ص: 986، ط/ مؤسسة الرسالة، الثانية، 1973م. كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، د. الفنجري، ص: 164.

[3] المحلى 6/ 156.

[4] الأموال لابن زنجويه ح 1078. أيضا المحلى لابن حزم، 6/ 158.

الباب الثالث

في

نظام المجلسين التشريعيين كثالث ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي

ويحتوي على مبحث تمهيدي وفصلين:

مبحث تمهيدي

في

طبيعة نظام الحكم من المنظور الإسلامي.

الفصل الأول

في

دراسة شرط الذكورة كشرط من أهم الشروط المختلف في وجوب توافرها فيمن يترشح نائبا عن المسلمين في النظام الإسلامي.

الفصل الثاني

في

نظام المجلسين في النظام الإسلامي.

الباب الثالث

نظام المجلسين التشريعيين كثالث ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي

مبحث تمهيدي

تنظيم السلطات العامة (حدود السلطات العامة)

صور الحكم الديمقراطي من حيث كيفية اشتراك الشعب في السلطة

إذا كانت الديمقراطية تعني أن تكون السلطة بيد الشعب، إلا أن صور ممارسة الشعب للسلطة متنوعة، فقد يمارس الشعب السلطة بنفسه دون وسيط (الديمقراطية المباشرة)، وقد يمارسها عن طريق انتخاب ممثلين أو نواب له (الديمقراطية النيابية)، وقد يمارس الشعب السلطة بطريقة تجمع بين الصورتين السابقتين، فينتخب الشعب نوابًا يتولون نيابة عنه بعض شؤون الحكم، ويحتفظ لنفسه بالبعض الآخر (الديمقراطية شبه المباشرة).

صور الحكم الديمقراطي على أساس العلاقة بين السلطات

تتعدد صور النظام النيابي وفقًا لطريقة توزيع سلطة الدولة في مجالي التشريع والتنفيذ بين الهيئات السياسية المختلفة، فقد تقوم العلاقة بين السلطات على أساس الفصل بينها، مع اختلاف درجة هذا الفصل، وقد تقوم العلاقة على أساس اندماج السلطات، وبناءً على ذلك فهناك ثلاث صور رئيسية لنظام الحكم النيابي: النظام البرلماني القائم على الفصل المرن، والنظام الرئاسي القائم على الفصل الجامد، والنظام المجلسي القائم على اندماج السلطات.

طبيعة نظام الحكم من المنظور الإسلامي

أولًا: اشتراك الشعب في السلطة.

الواقع أنه ليس ثمة ما يحول دون الأخذ من أي نظام من الأنظمة الثلاثة سواء كان النظام البرلماني أو الرئاسي أو حكومة الجمعية النيابية ومن أي نظام آخر مما لا يتعارض من المبادئ والأصول الإسلامية، ومما يتلاءم مع ظروفنا وبيئتنا الاجتماعية في الوقت نفسه [1].

مع ملاحظة أن السيادة –كما مر بنا – هي السلطة العليا أو السلطة المطلقة التي لها الصلاحيات التامة غير المحدودة لتنفذ حكمها في الجميع، وهم مضطرون إلى طاعتها طوعًا أو كرهًا، ولا ينطبق هذا إلا على الله تعالى، قال تعالى: ﴿إِنَّ

---

[1] في هذا الاتجاه: أزمة الفكر السياسي الإسلامي، د. عبد الحميد متولي، ص: 262، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ١٠٧ ﴾ [هُودٍ]، وقال تعالى ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ٢٣ ﴾[الأَنبيَاءِ]. ، وقال ﷺ: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٨ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ٨٩ ﴾ [المُؤْمِنُونَ].

، وأما ممارسة مظاهر السيادة، فهي للأمة، وهي التي تختار الحاكم بمقتضى عقد البيعة ليتولى الحكم، بحيث يكون الحاكم ومن اختاروه وجميع الأمة مقيدين بأحكام الشريعة الإسلامية.

ثانيًا: مبدأ الفصل بين السلطات.

جوهر الفصل بين السلطات في النظام الإسلامي يظهر جليًا في استقلال السلطة التشريعية استقلالًا تامًا عن السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية– وهي أم السلطات وأهمها – يتولاها المجتهدون، والحاكم لا يملك أن يكون فردًا من أفراد تلك السلطة إلا إذا توفرت فيه شروط الاجتهاد (1)، وتلزم الشريعة الحاكم بالعمل بالأحكام التي تصدر عن السلطة التشريعية، وأما الوسيلة الإدارية التي تنفذ بها القوانين، فهي متروكة لتقدير السلطة التنفيذية التي يرأسها الحاكم، ولا تملك السلطة التشريعية التدخل فيها. (2)

ثالثًا: وحدة السلطة التنفيذية أو وحدة رئيس الدولة والحكومة

الظاهر أن سلطات الحاكم في النظام الإسلامي تُشابه سلطات الرئيس في النظام الرئاسي، بحيث يجمع السلطة التنفيذية كلها في يده، فهو رئيس الدولة ورئيس الحكومة في نفس الوقت (3).

وهو يملك في ظل الشريعة سلطات تنفيذية واسعة تتركز في شخصه وحده، ولا يمارسها بالاشتراك مع مجلس وزراء، ويكون وحده مسؤولًا عن سياسة الحكومة سواء أمام مجلس الشورى، أو أمام الأمة بأسرها، ويكون وزراؤه مساعدين له، يتولى تنصيبهم، ولا يُسألون أمام أحد سواه (4)، ومما يؤيد هذا الاتجاه أن كثيرًا من الأحاديث التي مرت بنا وتتحدث عن الإمارة يُستخلص منها أن المسؤولية التنفيذية كانت تتركز في يد شخص واحد.

والواقع أن سلطة الحاكم في النظام الإسلامي تختلف عن سلطة الرئيس في النظام الرئاسي؛ لأن الأخير يعاني من صعوبة إخضاع الرئيس بسلطاته الواسعة المركزة في يده للقانون، بينما سلطة الحاكم في النظام الإسلامي – حتى ولو كانت سلطات واسعة تفوق سلطات الرئيس في النظام الرئاسي –فهي مقيدة بالقانون السماوي أو بالشريعة الإسلامية. (5)

---

(1) النظام الرئاسي الأمريكي ونظام الخلافة، د. يحيى الصباحي، ص: 499.

(2) في هذا الاتجاه: منهاج الحكم في الإسلام، محمد أسد، ص: 112- 114.

(3) النظام الرئاسي الأمريكي ونظام الخلافة، د. يحيى الصباحي، ص: 518.

(4) منهاج الحكم في الإسلام، محمد أسد، ص: 112- 114.

(5) النظام الرئاسي الأمريكي ونظام الخلافة، د. يحيى الصباحي، ص: 533.

ويلاحظ مما سبق أن طبيعة نظام الحكم الإسلامي وخضوع الجميع حكامًا ومحكومين للشريعة الإسلامية يشكل حلًا لجميع مشكلات الحكم، سواء أكانت تتعلق بكيفية اشتراك الشعب في السلطة، أو بكيفية تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات تطبيقًا سليمًا، أو بكيفية إخضاع الرئيس بسلطاته الواسعة للقانون.

الفصل الأول

في

دراسة شرط الذكورة كشرط من أهم الشروط المختلف في وجوب توافرها فيمن يترشح نائبا عن المسلمين في النظام الإسلامي

القول الأول: الذكورة شرط في أهل الشورى

أولًا: المجالس النيابية ولاية، والمرأة ممنوعة من الولاية على الرجل

ثانيًا: منع المرأة من الترشح للمجالس النيابية سدًا للذريعة

ثالثًا: النساء ناقصات عقل ودين

القول الثاني: الذكورة ليست شرطًا في أهل الشورى

1-الأدلة من القرآن الكريم

2-الأدلة من سيرة الرسول ﷺ

أولا: مشاركة النساء للرجال في مبايعة الرسول ﷺ

ثانيًا: قيام النساء بإعطاء الأمان والجوار

ثالثًا: مصاعب ومشاق العمل السياسي المعاصر أهون كثيرا من مصاعب ومشاق العمل الجهادي في عصر الرسالة

الفصل الأول: دراسة شرط الذكورة كشرط من أهم الشروط المختلف في وجوب توافرها فيمن يترشح نائبًا عن المسلمين في النظام الإسلامي

لم تعرف البشرية قانونًا ولا شريعة ولا حضارة عنيت بالمرأة مثل الشريعة الإسلامية، حيث أخذ التشريع الإسلامي بكل ما يكفل رفع منزلتها وإعلاء قدرها في كل مجال من المجالات، وفي كل شأن من شئون الحياة، ومن أكثر المواضيع التي أثارت لغطًا بالنسبة للمرأة هو دورها في الحياة السياسية النيابية، حيث يرى بعض أهل العلم أن الذكورة شرط في أهل الشورى، وأن النساء لا يجوز لهن شرعًا أن يترشحن للمجالس النيابية، بينما يرى البعض أنه لا يوجد مانع شرعي يمنع النساء من الترشح للمجالس النيابية، وإليك أدلة كل قول، وما أراه راجحًا:

القول الأول: الذكورة شرط في أهل الشورى

يرى بعض أهل العلم أن المرأة لا يجوز لها أن تشارك في الحياة السياسية بأن تترشح للمجالس النيابية، وإليك أدلتهم:

أولًا: المجالس النيابية ولاية، والمرأة ممنوعة من الولاية على الرجل

عن أبي بكرة [(1)] قال: قال: ﷺ " لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً " [(2)]

يستدل أصحاب هذا القول على منع المرأة من الترشيح للمجلس النيابي بأن هذا ولاية على الرجال، وهي ممنوعة منها، ، بل الأصل الذي أثبته القرآن الكريم أن الرجال قوامون على النساء، فكيف نقلب الوضع وتصبح النساء قوامات على الرجال[(3)].

ومناقشة هذا الرأي من الوجوه التالية:

الوجه الأول:

الواقع أن الحظر الذي نص عليه الحديث يتعلق بالولاية العظمى، وما يلحق بها ما كان بمعناها في خطورة المسؤولية؛ وذلك لأن الولاية بإطلاقها ليست ممنوعة عن المرأة بالإجماع، بدليل اتفاق الفقهاء على جواز أن تكون المرأة وصية على الصغار وناقصي الأهلية، وأن تكون وكيلة لأي أحد في تصريف أمواله، وأن تكون شاهدة، والشهادة ولاية، وهذا الحظر يتعلق كذلك بمهام رئيس الدولة في الإسلام وصلاحياته فهو الذي يعلن الحرب على الأعداء ويقود الجيوش، ويتولى خطابة الجمعة في المسجد الجامع وإمامة الناس في الصلوات. [(4)]

الوجه الثاني:

---

(1) نفيع بن الحارث ويقال بن مسروح، وكان من فضلاء الصحابة، وسكن البصرة، وأنجب أولادا لهم شهرة، وكان تدلى إلى النبي ﷺ من حصن الطائف ببكرة، فاشتهر بأبي بكرة. الإصابة في تمييز الصحابة، 6/ 467.

(2) صحيح البخاري 1610/4، ح 4163.

(3) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي ص 262-263.

(4) المحلى لابن حزم 9/ 430، ط/ دار الفكر – دار الآفاق الجديدة. المرأة بين الفقه والقانون، د. مصطفى السباعي، ص: 39 -40، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، السادسة.

القوامة المذكورة في قوله تعالى﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ ﴾ [النِّسَاءِ٣٤].،تكون أساسًا في الحياة الزوجية[1]، وكذلك الأب على بناته، والأخ على إخوته [2]، فالرجل هو رب الأسرة، وهو المسؤول عنها، وهذا لا ينفي أن يكون للمرأة دور في الأسرة وأن يؤخذ رأيها فيما يهم الأسرة، وكذلك في المجالس النيابية ينبغي أن يكون للمرأة دور وأن يؤخذ رأيها.

وأما ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة فلم يرد ما يمنعه في الشرع، ولا يوجد ما يمنع أن يكون للمرأة ولاية في الفتوى أو الاجتهاد أو التعليم أو الرواية والتحديث أو الإدارة، وقد مارسته على مدار العصور. [3]

الوجه الثالث

والقول أن تلك المجالس جزء من الولاية العامة أو أنها حتى أعلى مرتبة الولاية العامة؛ لأنها هي التي تحاسب رئيس الدولة أو الحكومة أو السلطة التنفيذية، وتقوم بعملية التشريع، وأننا إذا سمحنا للنساء بدخول المجالس النيابية، نكون قد منعناها من الولاية العامة، ثم مكناها منها بصورة أخرى، فهذا قول غير مسلم به:

فأولًا: النيابة وكالة عن الأمة، ولا تدخل في الولاية العامة؛ لأنها لا تعطي صاحبها أي سلطة تنفيذية يمكن أن تدخل في الولاية العامة.

وثانيًا فهي ليست أعلى من الولاية العامة، ويتضح هذا من بيان مهمة عضو المجالس النيابية، وهي محاسبة السلطة التنفيذية والقيام بمهمة التشريع، فأما مسألة المحاسبة وهي الشق الأول من عمل المجالس النيابية، فإنه ليس كل محاسب أعلى منزلة ممن يحاسبه، وإنما المهم أن يكون له الحق في المحاسبة، والمحاسبة فهي حسب المفاهيم الشرعية لا تخرج عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو عن النصيحة في الدين، وهذه الأمور يقوم بها الرجال كما تقوم بها النساء، ومن المشهور أن امرأة قد ردت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه في المسجد، ورجع عن رأيه إلى رأيها عندما علم أن الحق معها، وقال: " أصابت امرأة وأخطأ عمر "[4] وقد استشار الرسول ﷺ أم سلمة في غزوة الحديبية، وأشارت عليه برأي سديد، وبادر ﷺ إلى تنفيذه وكان فيه الخير، وما دام من حق المرأة أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وأن تنصح غيرها سواء كانوا رجالًا أو نساءً، فلا يوجد دليل شرعي يمنع من عضويتها في مجلس يقوم بهذه المهمة.

وأما ما يتعلق بالشق الثاني من عمل المجلس وهو التشريع، فإن الله جل جلاله هو المشرع، وعمل المجلس يقتصر على استنباط الأحكام فيما لا نص فيه أو تفصيل ما فيه نصوص عامة، أو بكلمات أخرى يقتصر على الاجتهاد في فهم الشريعة، وباب

---

[1]تفسير الطبري، 8/ 290. تفسير القرطبي، 168/5. تفسير البغوي، 206/2. زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، 74/2، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت، الثالثة، 1404هـ.

[2]تفسير الشعراوي، 4/ 2192.

[3]من فقه الدولة في الإسلام للشيخ القرضاوي ص: 165-166. أيضا تحرير المرأة في عصر الرسالة للشيخ أبي شقرة 449/2، ط/ دار القلم، الكويت، السادسة، 2002م.

[4]سنن البيهقي الكبرى 233/7، ح14113. تفسير القرطبي 99/5.

الاجتهاد مفتوح للجميع رجالًا ونساءً، ولم يقل أحد أن الذكورة شرط من شروط الاجتهاد، وعلى فرض أن المجلس باعتباره الذي يشرع للحكومة ويحاسبها أنه أعلى منها، فإن ذلك باعتبار مجموعه لا باعتبار كل فرد فيه. (1)

ثانيًا: منع المرأة من الترشح للمجالس النيابية سدًا للذريعة

يرى البعض أن المرأة عندما تترشح للبرلمان، ستزاحم في الانتخاب والدعاية والجلسات واللجان والحفلات، وستضطر إلى السفر للمشاركة في المؤتمرات، وستتعرض للاختلاط بالرجال وربما الخلوة بهم، وهذا حرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام(2).

المناقشة:

أن احتمال مخالفة المرأة المسلمة للضوابط الشرعية احتمال قائم في ممارسة كثير من الأحكام الشرعية الجائزة، فمن حق المرأة مثلًا أن تبيع وتشتري، ومن حقها أن تكون طبيبة أو ممرضة في مستشفى، ومن حقها أن تكون معلمة في مدارس البنات، وغير ذلك كثير، وكل هذه الأعمال قد تعرّضها لمخالفات شرعية، ومع ذلك فلم يقل أحد من العلماء بتحريم عمل جائز خوفًا من التورط في مخالفات شرعية، وكذلك فاحتمال مخالفة الضوابط الشرعية لا يمكن أن يكون سببًا لحرمان المرأة من الترشح للمجالس النيابية، وعلى الدولة أن تنظم عمل المرأة في المجالس النيابية بما لا يرتب عليه وجود أي مخالفات شرعية، والأصل أن المسلمة الملتزمة – إذا كانت ناخبة أو مرشحة – يجب أن تترسم تعاليم الإسلام في ملاقاتها للرجل، وتحذر من كل ما يخالف أحكامه، من الخضوع بالقول، أو التبرج في الملبس، أو الخلوة بغير محرم، أو الاختلاط.

ثالثًا: النساء ناقصات عقل ودين

قال تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾ [البَقَرَةِ ٢٨٢]

وبما رواه أَبو سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ ﷺ. . . مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا. "(3).

وجه الدلالة:

تدل الآية السابقة وكذلك الحديث السابق على أن شؤون الولايات مقصورة على الرجال دون النساء. ويقرر بعض أهل العلم بأنه إذا كان لابد من إشراك المرأة في التصويت في المسائل العامة– وليس الترشح– فالأقرب إلى منطق الشريعة أن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين في التصويت. (4)

المناقشة

---

(1) من فقه الدولة في الإسلام،د. القرضاوي،ص: 165-170. تحرير المرأة في عصر الرسالة 2/449-450.

(2) فتوى الشيخ حسنين محمد مخلوف في كتاب مختصر فتاوى دار الإفتاء المصرية ص 356.

(3) صحيح البخاري 1/116، ح298.

(4) الدولة في ميزان الشريعة، د. ماجد الحلو، ص/ 378.

جعل الإسلام الشهادة التي تثبت الحقوق شهادة رجلين عدل أو رجل وامرأتين، وهذا التفاوت لا يتعلق بالأهلية؛ لأن المرأة ذات أهلية كاملة لتحمل الالتزامات المالية كالرجل، ولكن يتعلق بالاحتياط في شهادتها فيما ليس من شأنها أن تحضره غالبًا، فالمرأة في غالب الأوقات، خاصة أوقات البيع والشراء، تكون قائمة على شؤون بيتها وأسرتها، ولذلك فإن شهادتها في حق يتعلق بالمعاملات المالية بين الناس لا يقع إلا نادرًا، وما كان كذلك فليس من شأنها أن تحرص على تذكره حين مشاهدته، فإذا شهدت معها أخرى زال احتمال النسيان والخطأ، ولهذا المعنى أيضًا ذهب كثير من الفقهاء إلى أن شهادتها لا تقبل في الجنايات،. . ومما يؤكد هذا المعنى أن الشريعة قبلت شهادتها وحدها فيما لا يطلع عليه غيرها في الغالب مثل إثبات الولادة وفي الثيوبة والبكارة وفي العيوب الجنسية لدى المرأة، فليست المسألة مسألة أهلية وإنما مسألة تثبت في الأحكام واحتياط في القضاء بها[1]

وقال ابن القيم: " والمرأة العدل كالرجل في الصدق والأمانة والديانة، إلا أنها لما خيف عليها السهو والنسيان قويت بمثلها، وذلك قد يجعلها أقوى من الرجل الواحد أو مثله، ولا ريب أن الظن المستفاد من شهادة مثل أم الدرداء وأم عطية أقوى من الظن المستفاد من رجل واحد دونهما ودون أمثالهما. " [2]

والعلة في جعل شهادتها نصف شهادة الرجل لا وجود لها في ممارسة المرأة لحقوقها السياسية، فالمرأة في عصرنا تستطيع أن تطلع على كل شؤون مجتمعها، وأن يكون لها رأيها المستقل الذي فكرت فيه من معايشتها للأحداث، وللوقائع، وللتحليلات، وهي في بيتها، بدون أي حاجة للخروج، وذلك من خلال التقدم التكنولوجي الهائل الذي يمكن المرأة من معرفة كل الأحداث الجارية وهي في قعر بيتها.

القول الثاني: الذكورة ليست شرطًا في أهل الشورى[3]

1-الأدلة من القرآن الكريم

قال تعالى:﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشُّورَىٰ٣٨]. وجه الدلالة أن لفظ " بينهم " في الآية يشير إلى المجتمع كله، وعلى هذا فلابد أن يكون ممثلًا للمجتمع كله برجاله ونسائه على السواء. [4]

وقال تعالى:

﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التَّوْبَةِ٧١].

وجه الدلالة :تحمل الآية الكريمة الجنسين الرجال والنساء جميعًا، مسؤولية تقويم المجتمع وإصلاحه، أو مسؤولية الأمر بالمعروف

---

(1) المرأة بين الفقه والقانون، د. مصطفى السباعي، ص: 39-40. في نفس المعنى: تحرير المرأة في عصر الرسالة لأبي شقة ص: 276 وما بعدها. الطرق الحكمية لابن القيم 221-222.

(2)الطرق الحكمية لابن القيم ص: 236.

(3) أيد عدم اشتراط الذكورة في الترشيح للمجالس النيابية: الشورى في الكتاب والسنة، د. محمد بن أحمد بن صالح الصالح، ص 88، ط/ مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، الأولى، 1420هـ.

(4)منهاج الحكم في الإسلام، محمد أسد، ص: 89-90.

والنهي عن المنكر، وهذه سمات أهل الإيمان سواء أكانوا ذكورًا أو إناثًا، وذكر المؤمنات تنصيصًا على تسوية الأحكام لجميع المتصفين بالإيمان، ذكورهم وإناثهم، وكذلك ذكر الله تعالى سمات أهل النفاق فقال: ﴿ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتُ بَعۡضُهُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمُنكَرِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمَعۡرُوفِ﴾[التَّوۡبَةِ٦٧]. ، وكذلك زيد في هذه الآية ذكر { المنافقات } تنصيصًا على تسوية الأحكام لجميع المتّصفين بالنفاق: ذكورهم وإناثهم، كيلا يخطر بالبال أن العفو يصادف نساءهم، والمؤاخذة خاصّة بذُكرَانِهِم، ليعلم الناس أنّ لنساء المنافقين حظًّا من مشاركة رجالهنّ في النفاق فيحذروهنّ.[1]

والخلاصة أن المرأة إنسان مكلف مثل الرجل مطالبة بعبادة الله تعالى، وإقامة دينه، الدعوة إليه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل خطابات الشارع – سبحانه – تشملها، إلا ما دل دليل معين على أنه خاص بالرجال، فإذا قال الله تعالى: { يا أيها الناس } أو قال: { يا أيها الذين آمنوا } فالمرأة داخلة فيه بلا نزاع.

2–الأدلة من سيرة الرسول ﷺ

شهد التاريخ الإسلامي قيام النساء بجهد سياسي ملحوظ في كثير من الأحداث المهمة، منها قيام النساء بمبايعة الرسول ﷺ، وسماح الرسول ﷺ لبعض النساء أن تعطي الأمان والجوار، بل شاركت النساء فيما هو أشق وأصعب من العمل السياسي، ألا وهو العمل الجهادي.

أولًا: مشاركة النساء للرجال في مبايعة الرسول ﷺ

لا شك أن بيعة النساء للرسول ﷺ تُعد جانبًا من أهم جوانب العمل السياسي الذي مارسته المرأة المسلمة في العهد النبوي [2]، ويتضح ذلك ببيان مفهوم البيعة.

البيعة لغةً:

باعَهُ يَبِيعُهُ بيْعًا ومَبِيعًا،. . . والبيع من الأضداد مثل الشراء، ويطلق على كل واحد من المتعاقدين أنه بائع[3]، البيعة: المبايعة والطاعة،. . وبايعه عليه مبايعة: عاهده، وبايعته من البيع و البيعة جميعا، و التبايع مثله، وفي الحديث أنه قال: ألا تبايعوني على الإسلام، هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة، كأن كل واحد منهما با ع ما عنده من صاحبه، وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره. [4]

وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدًا للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعة. [5]

البيعة اصطلاحًا:

---

[1]تفسير ابن عاشور 254/10، ط. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

[2] دور المرأة السياسي في عهد النبي ﷺ، أسماء محمد أحمد زيادة، ص: 161، ط/ دار السلام، الأولى، 1421هـ.

[3]تاج العروس 365/20. المصباح المنير 69/1

[4]لسان العرب 8/ 26. أيضا النهاية في غريب الحديث والأثر 174/1، ط/ المكتبة العلمية، بيروت.

[5]مقدمة ابن خلدون 209/1.

عبارة عن ميثاق الولاء للنظام السياسي الإسلامي أو الخلافة الإسلامية، والالتزام بجماعة المسلمين والطاعة لإمامهم[1]، فمدلول البيعة في عرف اللغة وفي مدلول الشرع هو العهد على الطاعة

والمفهوم السياسي المعاصر للبيعة هو العهد من جماهير الأمة الإسلامية على الطاعة لإمامهم الشرعي الذي يتولى منصبه بإحدى الطرق الشرعية، وذلك مقابل العهد منه على إقامة دين الإسلام وتطبيق شريعته والحكم بالعدل ورعاية مصالح الأمة الإسلامية. [2]

ومدلول البيعة أوسع معنى وأدق دلالة وأكثر التزامًا من مدلول الانتخاب؛ فالانتخاب يعني الموافقة على رئاسة الحاكم للبلاد، أما البيعة فتعني معاهدة بين الطرفين الحاكم والمحكوم، يتعهد فيها المحكوم بطاعته وبمعاونته على الحق وبردعه عن الباطل، ويتعهد الحاكم بإقامة شرع الله تعالى، ويتعهد الطرفان بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله تعالى، ويبايع الطرفان الله تعالى على الوفاء [3].

وصيغة البيعة –كما سبق – تؤكد أن القانون في الإسلام فوق الحاكم، وأنه لا طاعة للحاكم في مخالفة القانون، فعن ابن العفيف[4] قال: رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَهُوَ يُبَايِعُ النَّاسَ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَيَجْتَمِعُ إِلَيْهِ الْعِصَابَةُ فَيَقُولُ: تُبَايِعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ ثُمَّ لِلْأَمِيرِ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُبَايِعُهُمْ. . . " [5]

ويتضح هذا المفهوم بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيۡهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمٗا ١٠﴾ [الفَتۡح].

فالبيعة تُعقد للحاكم على أن يقودنا بكتاب الله ﷻ وبسنة رسوله ﷺ، وعلى أن تكون تصرفاته في حدود شريعة الدولة وقانونها، وهو ما يُعرف بمبدأ المشروعية، فإذا قام الحاكم بواجباته وجب طاعته وحرم منازعته، وإذا أمر بالظلم أو الباطل أو المفسدة وجب معصيته وحرمت إعانته، وإذا كفر الإمام أو غير الشريعة أو عطلها فيجب على الأمة خلعه والخروج عليه عند القدرة. [6]

فبيعة النساء – مثلها مثل بيعة الرجال، كما يتضح من مفهوم البيعة السابق – هي بيعة على اختيار الرسول ﷺ حاكمًا وقائدًا، وعهدًا منهن على طاعته، فضلًا عن إيمانهن به رسولا ومبلغًا عن ربه تعالى، وإقرار الرسول لتلك البيعة، بل وسعيه ﷺ إليهن وطلبه منهن أداء هذه البيعة، هو دليل واضح على أنه لا يوجد ما يمنع المرأة من المشاركة في العمل السياسي بضوابطه

---

[1] البيعة في النظام السياسي الإسلامي، أحمد صديق عبد الرحمن، ص: 35.

[2] البيعة في النظام السياسي الإسلامي، أحمد صديق عبد الرحمن، ص: 35.

[3] في هذا المعنى الحرية السياسية في الإسلام، الفنجري ص: 51.

[4] عطية بن عازب، ابن العفيف الأنصاري، له صحبة، وروى عن عائشة رضي الله عنها. الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى، على بن هبة بن ماكولا، 225/6، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1411هـ.

[5] السنن الكبرى للبيهقي 146/8، ح 16339.

[6] في هذا المعنى الحرية أو الطوفان، د. حاكم المطيري، ص: 69 وما بعدها

الشرعية، سواء كان انتخاب الحاكم المسلم، أو انتخاب ممثلي الأمة في المجالس التشريعية، أو الترشيح لعضوية المجالس المحلية والتشريعية، أو إبداء الرأي بالتأييد أو الاعتراض، وإليك أهم البيعات التي شارك فيها النساء على عهد الرسول ﷺ.

بيعة العقبة الثانية

مشاركة بعض النساء في بيعة العقبة الثانية بكل أحداثها من السرية في الحركة حتى لا ينكشف أمرهم بين المشركين الذين جاءوا معهم من يثرب، وإلى تسللهم جميعًا مستخفين، سبعون رجلًا وامرأتان، بعد ثلث الليل، بعد أن نام قومهم، ثم بيعة الرسول ﷺ بيعة على التأييد والنصرة والجهاد والطاعة، ففي رواية كعب بن مالك الأنصاري قال: " فنمنا تلك الليلة مع قومنا في رحالنا، حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لمعاد رسول الله ﷺ نتسلل تسلل القطا مستخفين حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة ونحن ثلاثة وسبعون رجلًا ومعنا امرأتان من نسائنا: نسيبة بنت كعب أم عمارة إحدى نساء بني مازن بن النجار، وأسماء بنت عمرو بن عدي بن نابي إحدى نساء بني سلمة وهي أم منيع. . . "[1].

مبايعة نساء الأنصار للنبي ﷺ وهو إمام المسلمين في المدينة

قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ١٢﴾[الْمُمْتَحنَةِ]., أجرى الرسول ﷺ هذه البيعة على نساء الأنصار لما قدم إلى المدينة، فعن عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الأنصارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: " بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَرَأَ عَلَيْنَا { أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا }. . [2] "، وأجراها كذلك بنصها على الرجال ، فعن عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ ﷺ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: " أَتُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَسْرِقُوا وَقَرَأَ آيَةَ النِّسَاءِ. . "[3]، أي أية مبايعة النساء في سورة الممتحنة. [4]

مبايعة الرسول ﷺ للنساء المهاجرات وامتحانهن

ومما يؤكد مدى اعتبار الإسلام لمسؤولية المرأة، وتحقق معنى أنها مستخلفة في الأرض بنفس درجة تحققه في الرجل أن الله تعالى أمر الرسول ﷺ أن يمتحن المؤمنات المهاجرات، فعن ابن عَبَّاسٍ في قَوْلِهِ تَعَالَى: { إذا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ} قال: "كانت الْمَرْأَةُ إذا جَاءَتْ النبي ﷺ لِتُسْلِمَ حَلَّفَهَا بِاللَّهِ ما خَرَجْتُ من بُغْضِ زَوْجٍ، ما خَرَجْتُ إلا حُبًّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ. . "[5]، وكان يترتب على هذا الامتحان إما أن تستمر في إقامتها مع المسلمين عند الرسول ﷺ، أو يتم إرجاعها إلى زوجها من المشركين لو ثبت أنها لم تخرج وتهاجر رغبة في الإسلام وإرضاء الله ﷻ ورسوله ﷺ. [6]

---

[1] السيرة النبوية لابن هشام 290/2، ط/ دار الجيل، بيروت. أيضا السيرة النبوية لابن كثير 197/2. لاحظ أيضا مطلب: الانتخاب على نصرة النبي ﷺ في بيعة العقبة الثانية، ص:335من هذا البحث

[2] صحيح البخاري 1856/4، ح4610، تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور 165/28.

[3] صحيح البخاري 4/ 1857، ح 4612.

[4] لاحظ دور المرأة السياسي، أسماء زيادة، ص: 182.

[5] سنن الترمذي 412/5، ح 3308.

[6] دور المرأة السياسي في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، أسماء محمد أحمد زيادة، ص: 155.

ثانيًا: قيام النساء بإعطاء الأمان والجوار

جعل الإسلام للمرأة أن تُجير من تشاء من أفراد العدو في الحرب أو في السلم، كما جعل ذلك للرجال.

فعن أُمِّ هَانِئٍ بِنْتِ أَبِي طَالِبٍ: ". . ذَهَبْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ وَفَاطِمَةُ ابْنَتُهُ تَسْتُرُهُ قَالَتْ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ. . إلى أن قالت: يَا رَسُولَ اللَّهِ زَعَمَ ابْنُ أُمِّي أَنَّهُ قَاتِلٌ رَجُلًا قَدْ أَجَرْتُهُ فُلَانَ ابْنَ هُبَيْرَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتِ يَا أُمَّ هَانِئٍ. "[1]

قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على جواز أمان المرأة [2]، وفي الحديث من الفقه: جواز أمان المرأة، وأن من أمنته حرم قتله، وقد أجارت زينب بنت رسول الله أبا العاص بن الربيع. [3]

وقضية الأمان من أخطر القضايا السياسية؛ لتعلقها بأمن الدولة وسلامة الأمة، وتقرير الإسلام أهلية المرأة وعدالتها فيه توكيد لثقته في كفاية الخصائص العالية التي أهلت بها المرأة المسلمة. [4]

ثالثًا: مصاعب ومشاق العمل السياسي المعاصر أهون كثيرا من مصاعب ومشاق العمل الجهادي في عصر الرسالة

وأما ما يترتب على ممارسة المرأة للعمل السياسي بكل صوره من صعاب أو مشاق أو مخاطر، فإن دور المرأة الجهادي على عهد الرسول ﷺ أشق وأصعب من دورها في العمل السياسي في هذا العصر، ولم تُمنع المرأة من أن يكون لها دور في العمل الجهادي على عصر الرسول ﷺ، فيكون عدم منعها من ممارسة العمل السياسي في هذا العصر أولى وأحق.

تنوعت الأدوار التي قامت بها المرأة على عهد الرسول ﷺ في ميدان المعركة، ولا عجب من ذلك، وهي كان يتلى عليها القرآن مفصلًا القول في الجهاد وفضله وآدابه والترغيب فيه:

فسقت العطشى، فعَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ لَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ انْهَزَمَ النَّاسُ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ وَلَقَدْ رَأَيْتُ عَائِشَةَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ وَأُمَّ سُلَيْمٍ. . تَنْقُلَانِ الْقِرَبَ عَلَى مُتُونِهِمَا ثُمَّ تُفْرِغَانِهِ فِي أَفْوَاهِ الْقَوْمِ ثُمَّ تَرْجِعَانِ فَتَمْلَآَنِهَا ثُمَّ تَجِيئَانِ فَتُفْرِغَانِهَا فِي أَفْوَاهِ الْقَوْمِ. "[5]

---

[1] صحيح البخاري 1157/3، ح3000.

[2] الإجماع لابن المنذر، ص: 63، ط/ دار المسلم للنشر والتوزيع، الأولى، 2004هـ. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر 273/6.

[3] شرح صحيح البخاري لابن بطال 5/ 349.

[4] الشورى في الإسلام، مؤسسة آل البيت، "رأي" الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى، د. حمد عبيد الكبيسي، 1077/3.

[5] صحيح البخاري 1055/3، ح2724.

وصنعت الطعام وداوت الجرحى، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الأَنْصَارِيَّةِ قَالَتْ غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَخْلُفُهُمْ فِى رِحَالِهِمْ فَأَصْنَعُ لَهُمُ الطَّعَامَ وَأُدَاوِى الْجَرْحَى وَأَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى. " [1]

وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَغْزُو بِأُمِّ سُلَيْمٍ وَنِسْوَةٍ مِنَ الأَنْصَارِ مَعَهُ إِذَا غَزَا فَيَسْقِينَ الْمَاءَ وَيُدَاوِينَ الْجَرْحَى. [2]

وردت القتلى إلى المدينة، فعَنْ الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذٍ قَالَتْ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ نَسْقِي وَنُدَاوِي الْجَرْحَى وَنَرُدُّ الْقَتْلَى إِلَى الْمَدِينَةِ. [3]"

– **واستشرف بعضهن للجهاد ورغبن فيه**، فعن أَنَسٌ ﷺ يَقُولُ دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى ابْنَةِ مِلْحَانَ فَاتَّكَأَ عِنْدَهَا ثُمَّ ضَحِكَ فَقَالَتْ: لِمَ تَضْحَكُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي يَرْكَبُونَ الْبَحْرَ الْأَخْضَرَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَثَلُهُمْ مَثَلُ الْمُلُوكِ عَلَى الْأَسِرَّةِ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا مِنْهُمْ. . "[4]

وكان للنساء دور محوري في الخطة التي كان يرغب فيها الرسول أولًا يوم أحد وهي ملاقاة الكفار في المدينة، وأن يقاتلهم الرجال في وجوههم، وترميهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم من على أسطح المنازل[5]**، ثم عندما تغيرت الخطة وخرجوا لملاقاة كفار مكة خارج المدينة، كانت المرأة ممن ثبت مع رسول الله ﷺفي هذا اليوم**، وقاتلت دونه ﷺ، وضربت أم عمارة[6] أروع الأمثلة في التضحية والفداء حين رأت الخطر محدقًا بالرسول ﷺ حتى أنها جرحت اثني عشر رجلًا بسيف ورمح [7] ، وكان ﷺ يقول يوم أحد عن أم عمارة: " ما التفت يمينًا ولا شمالًا إلا وأنا أراها تقاتل دوني. . ". [8]

وقال ابن مسعود: " إن النساء كن يوم أحد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين. "[9]

وفي خيبر خرجت العديد من النساء مع الرسول ﷺ طلبًا للأجر والثواب، فعن أم سنان الأسلمية قالت: لما أراد رسول الله ﷺ الخروج إلى خيبر جئته فقلت يا رسول الله أخرج معك في وجهك هذا أخرز السقاء وأداوي المريض والجريح،

---

[1]صحيح مسلم، 1447/3، ح1812.

[2]صحيح مسلم، 1443/3، ح1810.

[3]صحيح البخاري 1056/3، ح2726.

[4]صحيح البخاري 1055/3، ح2722.

[5]سيرة ابن اسحاق، 303/3 . تاريخ الطبري 59/2.

[6]نَسيبة بنت كعب بن عمرو بن عوف بن عمرو بن مبذول بن عمرو بن غنم بن مازن بن النجار الأنصارية أم عمارة مشهورة بكنيتها واسمها معا، شهدت بيعة العقبة الثانية وغزوة أحد واليمامة. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، 140/8، ط/ دار الجيل، بيروت.

[7]أنساب الأشراف 141/1، للبلاذري،

[8] المغازي للواقدي، 237/1. الطبقات الكبرى 8/ 415. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر 80/6.

[9] المغازي للواقدي 238/1. البداية والنهاية لابن كثير 40/4

إن كانت جراح، ولا تكون، وأبصر[1] الرحل، فقال رسول الله: اخرجي على بركة الله فإن لك صواحب قد كلمنني وأذنت لهن من قومك ومن غيرهم، فإن شئت فمع قومك، وإن شئت فمعنا، قلت: معك، قال: فكوني مع أم سلمة زوجتي قالت: فكنت معها. "[2]

وفي غزوة الأحزاب دافعت المرأة عن مؤخرة المسلمين، وقصة قتل صفية بنت عبد المطلب رضي الله عنها للرجل اليهودي قصة مشهورة حيث قالت لحسان بن ثابت ﷺ: ". . إِنَّ هَذَا الْيَهُودِيَّ بِالْحِصْنِ كَمَا تَرَى وَلَا آمَنُهُ أَنْ يَدُلَّ عَلَى عَوْرَاتِنَا، وَقَدْ شُغِلَ عَنَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ فَقُمْ إِلَيْهِ فَاقْتُلْهُ، فَقَالَ: يَغْفِرُ اللَّهُ لَكِ يَا بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَاللَّهِ لَقَدْ عَرَفْتِ مَا أَنَا بِصَاحِبِ هَذَا[3]،قَالَتْ صَفِيَّةُ: " فَلَمَّا قَالَ ذَلِكَ وَلَمْ أَرَ عِنْدَهُ شَيْئًا احْتَجَزْتُ[4]،وَأَخَذْتُ عَمُودًا مِنَ الْحِصْنِ، ثُمَّ نَزَلْتُ مِنَ الْحِصْنِ إِلَيْهِ فَضَرَبْتُهُ بِالْعَمُودِ حَتَّى قَتَلْتُهُ، ثُمَّ رَجَعْتُ إِلَى الْحِصْنِ، فَقُلْتُ: يَا حَسَّانُ، انْزِلْ فَاسْتَلِبْهُ[5]فَإِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أَسْلُبَهُ إِلَّا أَنَّهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: مَا لِي بِسَلَبِهِ مِنْ حَاجَةٍ[6]،. . . فَأَخَذْتُ بِرَأْسِهِ فَرَمَيْتُ بِهِ عَلَيْهِمْ فَتَضَعْضَعُوا وَهُمْ يَقُولُونَ: قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ مُحَمَّدًا لَمْ يَكُنْ لِيَتْرُكَ أَهْلَهُ خُلُوفًا لَيْسَ مَعَهُنَّ أَحَدٌ[7].

واشتركت المرأة في حنين كذلك، وكان لبعضهن سلاح يدافعن به عن أنفسهن، فعن عبد الله بن أبي بكر أن رسول الله التفت فرأى أم سليم بنت ملحان، وكانت مع زوجها أبي طلحة حازمة وسطها ببرد لها وإنها لحامل بعبد الله بن أبي طلحة، ومعها جمل أبي طلحة، وقد خشيت أن يعزها[8] الجمل فأدنت رأسه منها فأدخلت يدها في خزامته[9] مع الخطام [10]، فقال رسول الله: أم سليم، قالت: نعم بأبي أنت وأمي يا رسول الله اقتل هؤلاء الذين يفرون عنك كما تقتل هؤلاء الذين يقاتلونك

---

[1] أبصر إلى أي: أنظر إلى. لسان العرب 66/4.

[2]الطبقات الكبرى لابن سعد 292/8. الإصابة في تمييز الصحابة 231/8.

[3]ليس في الخبر ما يدل على جبن حسان بن ثابتﷺ كما جاء في بعض المصادر غير المعتمدة كالأغاني، ولعله كان مريضا في هذه الواقعة أو كبر سنه، ولو كان حسان بن ثابت ﷺ معروفًا بالجبن الذي ذكر عنه، لهجاه أعداؤه ومبغضوه بهذه الخصلة الذميمة، وخصوصا أنه لم يسلم من هجائه أحد من زعماء الجاهلية. في هذا الاتجاه: السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث 354/3

[4]احتجز بإزاره: شده على وسطه. لسان العرب 332/5.

[5]السلب: هو ما يأخذه أحد القرنين في الحرب من قرنه مما يكون عليه ومعه من ثياب وسلاح ودابة. لسان العرب 471/1.

[6]المستدرك على الصحيحين للحاكم وصححه 56/4 ح 6867.

[7]المستدرك على الصحيحين للحاكم وصححه، 56/4 ح 6866. وقال الذهبي: غريب وقد روي بإسناد صحيح.

[8]عزها: غلبها، لسان العرب، 374/5.

[9]الخزامة: حلقة تجعل في أحد جانبي منخري البعير، وقيل: هي حلقة من شعر تجعل في وترة أنفه يشد بها الزمام. لسان العرب 174/12.

[10]الحبل الذي يقاد به البعير. لسان العرب 187/12.

فإنهم لذلك أهل، فقال رسول الله: أو يكفي الله يا أم سليم، ومعها خنجر في يدها فقال لها أبو طلحة: ما هذا معك يا أم سليم، قالت: خنجر أخذته معي إن دنا مني أحد من المشركين بعجته [1] به. . "[2]

ومن المعلوم أن الجهاد فرض على الرجال وحدهم إلا إذا داهم العدو ديار المسلمين، فيصبح فرضًا على الجميع نساءً ورجالًا، إلا أن الآثار السابقة تُبيح الاستفادة من النساء عند الجهاد في كل المجالات السابقة، مع لزومهن الستر والصيانة.

فما الذي يمنع من قيام النساء بواجبهن السياسي مع لزومهن الستر والصيانة كذلك، مع الأخذ في الاعتبار أن الدولة الإسلامية تنظم وتوجه تعامل النساء مع الرجال من خلال الضوابط الشرعية سواء أكان في العمل السياسي أو في غيره مثل العمل الاجتماعي أو في المواصلات أو في الوظائف وما إلى ذلك.

كلمة أخيرة:

النشاط السياسي يكون فرضًا أحيانًا على الجميع رجالًا ونساءً

كل عمل يجب أداؤه لضمان قيام السلطة بواجباتها وعدم طغيانها وتعسفها، ويُحتاج فيه إلى جهد النساء مع الرجال لكي يتم على وجه صحيح يكون فرضًا على الجميع، ومثال ذلك انتخاب العناصر الصالحة للمجالس التشريعية والمحلية والنقابية، والمشاركة في الاستفتاءات المختلفة، والانضمام إلى الأحزاب والقوى السياسية المخلصة التي تسعى إلى تحقيق الإصلاح القائم على تعاليم الإسلام [3]، ويجب نشر الوعي الديني السياسي بين النساء، وتعليمهن ما يجب عليهن فعله في هذا المجال، وما يجب عليهن معرفته، كما يتم تعليمهن ما فُرض عليهن من أمور العبادات والمعاملات، ولا ينبغي أن تنزوي المخلصات في البيوت أو في حلقات التحفيظ، ويتركن المدعيات أو المنافقات اللاتي لا يبغين وجه الله يتقلدن زمام الأمور في الأنشطة السياسية أو في غيرها من الأنشطة الاجتماعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن حرمان المرأة من المشاركة الفعالة في قضايا أمتها، والعمل على إصلاح الفساد في كل مناحي الحياة المختلفة، والتغاضي عن محاولة استثمار الأوقات الزائدة عن حاجة البيت والأولاد في الأعمال الصالحة الاجتماعية والسياسية، يؤدي إلى عزلها عن معالي الأمور، وإغراقها في توافهها، وانشغالها عن دينها وما ينفعها في الدنيا والآخرة، وبالتالي فلن تكون دافعًا للرجل على البذل والعطاء والتضحية، بل ستكون عاملًا مثبطًا ومانعًا له من التقدم والعمل. [4] فيمكن للمرأة أن تمارس كل ما تستطيعه وتطيقه فطرتها وأنوثتها من العمل العام، ما لم يؤد ذلك إلى مخالفة ثوابت الدين. [5]

---

[1] بعج بطنه بالسكين: شقه. تاج العروس، 426/5. مختار الصحاح ص: 23.

[2] تاريخ الطبري 169/2.

[3] تحرير المرأة في عصر الرسالة لأبي شقرة، 442/2-443.

[4] في هذا المعنى: دور المرأة السياسي، ص 270-271.

[5] التحرير الإسلامي للمرأة، د. محمد عمارة، ص:33، ط/دار الشروق.

الفصل الثاني

نظام المجلسين في النظام الإسلامي

المبحث الأول

التفضيل بين نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة

تمهيد:

التفضيل بين نظام المجلس الواحد أو نظام المجلسين يكون عادة في الدول البسيطة، أما في الدول الاتحادية، سواء كانت تأخذ بنظام الاتحاد المركزي أو الفدرالي، فهو يعد نظامًا ضروريًا، حيث تشكل الدولة من عدة دويلات، تختلف من حيث المساحة والموارد وعدد السكان، ونظام المجلس الواحد، الذي يشكل عادة على أساس عدد السكان، في الدول الاتحادية، سيؤدي إلى أن تتميز الدول الكبرى على الدول الصغرى تميزا كبيرا، ولهذا تأخذ الدول الاتحادية بنظام المجلسين، فيشكل أحد المجلسين على أساس شعبي، ويشكل الآخر على أساس تمثيل الولايات، بحيث يكون للولايات أصوات متساوية بغض النظر عن عدد سكانها، ويتقاسم المجلسان السلطة. (1)

مبررات نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين وتقديرها

أولًا: مبررات نظام المجلسين:

– إمكان تغيير التمثيل في نطاق كل من المجلسين، فإذا قام أحد المجلسين على أساس التمثيل الشعبي، دون مراعاة لمراكزهم، سواء من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية، يقوم المجلس الثاني على أساس تمثيل مصالح معينة.

– العمل على رفع مستوى المجالس النيابية، فيمكن سواء عن طريق التعيين أو اشتراط كفاءات خاصة في أعضاء أحد المجلسين، تعويض النقص أو سوء الاختيار الذي يمكن أن يؤدي إليه الاقتراع العام.

– بالإضافة إلى منع التسرع في التشريع، فكل مجلس سيراجع القوانين التي يعدها المجلس الآخر، مما يؤدي إلى زيادة البحث والدراسة وتلافي التشريعات الطائشة.

– منع استبداد المجالس، حيث إنه إذا اختص مجلس واحد بسلطة التشريع، وبإقرار السياسة العامة للدولة، وكذلك الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والموازنة العامة للدولة، وذلك بالإضافة إلى قيامه بممارسة الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، دون رقيب يساهم في ممارسة السلطة ويشاطره الرأي، فإنه يؤدي إلى الاستبداد والانحراف بالسلطة، فنظام المجلسين – وتشكيل أحدهم يختلف عن تشكيل الآخر – يكون مانعًا من استبداد أحدهما، ويعمل على تحقيق التوازن بينهما.

(1) السلطات الثلاث، د. الطماوي، ص 106.

– تخفيف حدة النزاع بين البرلمان والحكومة؛ لأن المجلس الواحد يعمل دائمًا على تقوية نفوذه وسلطاته على السلطة التنفيذية، ويشتط في مساءلتها، مما يؤدي إما إلى كثرة تغيير الوزارات أو إلى حل المجلس النيابي، ونظام المجلسين يسمح بقيام أحد المجلسين بدور الحكم بين الحكومة والمجلس الآخر. [1]

ولكي **يحقق نظام المجلسين أهدافه، لابد من توافر شرطين أساسيين وهما**:

1– أن يختلف المجلسان في التشكيل، فمهمة المجلس الأدنى تمثيل الرأي العام بكل أشكاله، وأما المجلس الأعلى فيمثل المجلس الذي يحافظ على التقاليد، وبدون هذا الاختلاف يصبح كل منهما صورة من الآخر، ومن صور الاختلاف في طريقة التشكيل:

– **الاختلاف في طريقة اختيار الأعضاء**: أن يتكون المجلس الأدنى كله بالانتخاب الشعبي، وأما المجلس الأعلى، فمن الدول من تجعل عضويته أساسًا بالوراثة –كمجلس اللوردات في إنجلترا – لتمثيل الروح المحافظة لدى الإنجليز، ومن الدول من تجعل عضويته بطريقة التعيين بالكامل لمدة معينة أو مدى الحياة، وهذا المجلس المعين بالكامل يعتبر ممثلًا لإرادة السلطة التي عينته، ولا يعتبر ممثلًا للشعب، ولا نزاع في أن الطريقتين السابقتين لا تتفقان مع الديمقراطية، ومن الدول من تأخذ بنظام انتخاب كل أعضاء المجلس الأعلى إما على درجة واحدة أو على درجتين أو أكثر، ومن الدول من تجمع في تكوين المجلس الأعلى بين الانتخاب والتعيين؛ لتعويض ما قد تُسفر عنه الانتخابات من نقص في الخبرات والكفايات.

– **الاختلاف في مدة العضوية**:بحيث تكون مدة المجلس الأعلى أطول من مدة المجلس الأدنى المنتخب بالكامل من الشعب؛ لأن المجلس الأدنى هو الأكثر تمثيلًا للشعب، فلابد أن تكون مدة انتخاب أعضائه غير طويلة ليتمكن الناخبون من مراقبتهم، وأما المجلس الأعلى، فإن طول مدة نيابته لا تحول دون تحقيق الأغراض المقصودة منه، وهي توفير الكفايات وتخفيف حدة النزاع بين البرلمان والحكومة وغيرها.

– **المغايرة في عدد الأعضاء**: بحيث يكون المجلس الأدنى مكونا من عدد أكبر من الأعضاء باعتباره ممثلًا للرأي العام، وتظهر فائدة ذلك أن يتغلب رأي المجلس الأكثر عددًا، إذا جعل الدستور للمجلسين معًا البت في بعض المسائل.

– **المغايرة في شروط العضوية**: قد يتطلب القانون شروطًا خاصة في أعضاء المجلس الأعلى، فيكون السن المشترطة لعضويته أكبر من السن المشترطة في المجلس الأدنى، حتى يمثل أحد المجلسين المجلس المحافظ الذي يمثل التقاليد وروح الماضي، ويمثل الآخر روح الإصلاح والتغيير والتجديد، وقد يكون سن الناخب كذلك أكبر في حالة المجلس الأعلى، وقد يُشترط في المجلس الأعلى شروط أخرى تتعلق بالانتماء إلى طبقات أو طوائف معينة.

2– أن يختلف المجلسان في الاختصاص

– تذهب بعض الدساتير إلى حرمان المجلس الأعلى من حق اقتراح القوانين، وإلى إيجاب عرض مشروعات القوانين على المجلس الأدنى أولًا، ولكن تسوي أغلب الدساتير بين مجلسي البرلمان في حق الاقتراح، وتجيز عرض مشروعات القوانين أولًا

[1] السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص 107–108. القانون الدستوري والأنظمة السياسية، د. عبد الحميد متولي، ص 123 – 124. الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 285–287.

على أي منهما، وعند الخلاف بين المجلسين تكون الكلمة النهائية في إقرار مشروع القانون للمجلس الأدنى، إذا ما أعاد الموافقة عليه بأغلبية خاصة.

– تقل عادة اختصاصات المجلس الأعلى في المسائل المالية عن المجلس الأدنى، وذلك حتى في الدساتير التي تساوي بين المجلسين في مجال القوانين العادية.

– تكون المسؤولية السياسية للوزارة في النظام البرلماني عادة أمام المجلس الأدنى الممثل للشعب، وليس للمجلس الأعلى أن يسحب الثقة من الوزارة، وفي المقابل لا يجوز حله. [1]

ثانيًا: مبررات نظام المجلس الواحد

وأما مبررات نظام المجلس الواحد فتتمثل في البساطة والبعد عن التعقيد، بالإضافة إلى أنه يتجنب عيوب نظام المجلسين المعروفة وأهمها: بطء التشريع، وإمكانية تصادم المجلسين مع بعضهما؛ نظرًا لمنحهما اختصاصات متساوية مع اختلافهما في طريقة التشكيل، وأخيرا فإن تميز تشكيل المجلس الأعلى يعد اعترافًا بنظام الطبقات، ويؤدي إلى خلق أرستقراطيات جديدة. [2]

ثالثًا: تقدير نظام المجلسين

يرى بعض الفقه أن نظام المجلسين يتنافى مع الديمقراطية السليمة، وقد يؤدي إلى النزاع بين المجلسين، ويؤدي إلى البطء والتعقيد في سن التشريعات، ويشكل عقبة في سبيل الإصلاح والتطور[3]، بالإضافة إلى أنه لكي يؤدي دوره يتعين أن يختلف في تشكيله وفي بعض أحكامه عن المجلس الأدنى، مما يعمل على خلق ارستقراطيات جديدة لا تتفق وروح العصر الحالي الذي يعمل على إذابة الفروق الطبقية، ولذلك فإن نظام المجلسين في الدول البسيطة يتعرض لأزمة، تمثلت في عدول كثير من الدول عنه، وفي تقييد اختصاصات المجالس العليا إلى حد كبير في الدول التي احتفظت به. [4]

في حين يؤيده البعض ويرد على الانتقادات الموجهة لنظام المجلسين:

1– أنه لابد من الخلاف في الرأي بين المجلسين، وهو يؤدي في النهاية إلى إظهار الحقيقة، وسن أفضل القوانين، وأكثرها اتفاقًا مع الصالح العام، وعادة لا يدوم هذا الخلاف طويلًا، وينتهي المجلسان إلى حل وسط يوفق بين الآراء المتعارضة، وإذا استمر الخلاف، فإن تأييد الرأي العام لأحد المجلسين يرجح كفته. [5]

---

[1] الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 279-284.

[2] الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة، د. فؤاد النادي، 1990، ص 148 – 153. د. الطماوي، السلطات الثلاث، ص 108 - 110.

[3] الوجيز في الأنظمة السياسية والدستورية المعاصرة، د. فؤاد النادي، 1990، ص 155

[4] السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص 110.

[5] الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 288-289

2- بأن المجلس الأعلى يزيد من مساحة الديمقراطية؛ لأنه ينوع التمثيل السياسي والشعبي، لما يتمتع به أعضاؤه من خبرة في الشؤون العامة، ويمثل الاستقرار والثبات حيث إنه يمثل الهيئة المحافظة في الدولة، وسرعة إعداد التشريعات لا يعد ميزة في حد ذاته، ما لم يحقق المصلحة العامة، ولا يتحقق ذلك إلا بالتشريعات الدقيقة والمحكمة، ويكون ذلك بالتروي والبحث والتمحيص. [(1)]

فنظام المجلسين يعد من مقومات الديمقراطية؛ لأن كلما زادت سلطات البرلمان - نظرًا لزيادة زيادة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي والاجتماعي، وزيادة إصدار التشريعات المرتبطة بذلك — في ظل وجود مجلس واحد، يؤدي إلى استبداده وإساءة استعماله لسلطاته، ونظام المجلسين يحد من ذلك، مما يجعله ضمانة من ضمانات الديمقراطية. [(2)]

3- أيضًا لنظام المجلسين دور مهم في مواجهة سيطرة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية؛ نظرًا لما يتمتع به المجلس الأعلى من مناصب وكفاءات وخبرات عالية، مثل كبار العلماء والقضاة والقادة العسكريين والموظفين، الذين تسعى لهم العضوية، ولا يسعون هم وراءها، بالإضافة إلى ما يمكن أن يشترط فيهم من الالتزام الديني والاستقامة والخلق، يمكن أن يؤدي إلى قيام مجلس يتميز بالإخلاص، يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة ولا يخضع للسلطة التنفيذية. [(3)]

4- نظام المجلسين يلائم التحول الديمقراطي أكثر من نظام المجلس الفردي؛ لأن التحول للديمقراطية يحتاج إلى إصلاح قانوني وإداري وقضائي، مما يستوجب دراسات متعمقة وخبرات وكوادر قانونية واجتماعية ذات كفاءة عالية، وذلك يتحقق بصورة أفضل في ظل ازدواج النظام البرلماني[(4)]

5- نظام المجلسين يزيد المشاركة السياسية، حيث إنه يعطي الفرصة لتبادل الآراء الكثيرة ولتعددها، والحقيقة تقوم على جوانب متعددة تراها وجهات النظر المختلفة، ونظام المجلسين يحقق زيادة المشاركة السياسية سواء عن طريق زيادة تمثيل النواب في المجلسين، أو عن طريق زيادة مشاركة الناخبين في اختيار أعضاء المجلسين. [(5)]

[(1)] الازدواج البرلماني وأثره في تحقيق الديمقراطية، د. محمد أبو زيد محمد، ص 18 -21، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994م.

[(2)] المرجع السابق ص 713

[(3)] في هذا المعنى الازدواج البرلماني، وأثره في تحقيق الديمقراطية، د. محمد أبو زيد محمد، ص 733

[(4)] المرجع السابق ص 739 - 740

[(5)] المرجع السابق، ص 748. أيضا في نفس الاتجاه الوسيط في النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ص 285- 289.

المبحث الثاني

نظام المجلسين في النظام الإسلامي

تمهيد:

نظام الحكم في الدولة الإسلامية يتطلب وجود هيئتين أو مجلسين أيضًا، ولكن هذين المجلسين يتميزان عن نظام المجلسين الحالي بأنهما مختلفان في تشكيل كل منهما، مختلفان في طريقة اختيار أعضائهما، مختلفان في شروط العضوية المطلوبة في كل منهما، مختلفان كذلك في اختصاصهما، وبذلك فهما ينطبق عليهما الشروط التي وضعها الفقهاء لكي تتحقق الأهداف المرجوة من نظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإنهما يتميزان عن نظام المجلسين المعاصر في أن الهيئة أو المجلس الأعلى لا يُعد مجرد عاملًا مساعدًا على تنوع التمثيل السياسي والشعبي أو على الاستقرار والثبات؛ لأنه يمثل الهيئة المحافظة في الدولة، ولكن هذا المجلس يمثل في النظام الإسلامي جوهره وشريان حياته، فلابد لكل نظام من حماة يحمون الأسس والقواعد التي يقوم عليها، وهؤلاء الحماة من المفترض فيهم أن يكونوا هم أوعى الناس وأكثرهم فهما ودراية بقواعد وأسس هذا النظام، ولا يوجد من ينطبق عليه هذا الوصف سوى علماء الشريعة المخلصين العاملين الذين يبغون وجه الله سبحانه وتعالى.

وإليك الحل الأمثل لتطبيق نظام المجلسين في النظام الإسلامي الذي يتلافى عيوب النظريات التي بُني عليها في الفكر المعاصر، ويتلافى كذلك بالطبع عيوب تطبيقه السابق بيانها.

المطلب الأول: التمييز بين أولياء الأمور نواب الأمة ، وأولياء الأمور أهل الاجتهاد.

الفرع الأول: مصطلح أولي الأمر وعلاقته بغيره من المصطلحات مثل: أهل الشورى وأهل الحل والعقد وأهل الاختيار وأهل الاجتهاد

أولًا: لم يضع السلف تعريفات مانعة جامعة لكل مصطلح من المصطلحات السابقة

مصطلح أهل الشورى كان معروفًا منذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم ظهر بعد ذلك مصطلحات مثل " أهل الحل والعقد " و"أهل الاختيار" و"أهل الاجتهاد"، والواقع أن هناك خلطًا كبيرًا في توجيه هذه المصطلحات، فبينما يستعمل البعض مصطلح أهل الشورى ويقصد به أهل اختيار الخليفة [1]، ويستعمله آخرون للتعبير عن المجتهدين الذين يستشيرهم الحاكم

[1] الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ص: 43-47-61، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت. غياث الأمم للجويني 48/1.

[1]، ويستعمل البعض مصطلح أهل الحل والعقد ويريد به المجتهدين في الأمة[2]، ويستعمله آخرون للتعبير عمن لهم الحق في تولية الإمام وعزله [3]. . . .

وعلى وجه العموم فإن العبرة بالمعاني لا المباني، وبالمسميات لا الأسماء، وإليك الأصل الذي ترجع إليه كل هذه المصطلحات، ثم بيان أهم الهيئات أو الجماعات التي خرجت منه، وشروطها، وكيفية تحديدها في العصر الحالي:

ثانيًا: مصطلح "أولي الأمر" هو الأصل الذي أُخذ منه مصطلحات أهل الشورى وأهل الحل والعقد وأهل الاختيار وأهل الاجتهاد

لم يرد ذكر لمصطلح أهل الحل والعقد أو أهل الشورى في القرآن، وإنما يرجع أصل هذه المصطلحات إلى ما ذُكر في القرآن عن " أولي الأمر " في قوله ﷻ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [النِّسَاءِ٥٩].، وقوله سبحانه:﴿ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ ﴾ [النِّسَاءِ٨٣].واختلف العلماء والمفسرون في تحديد من هم " أولي الأمر " الذين تعنيهم الآيتان السابقتان، وخلاصة أقوالهم أن الآية تشمل كل من الأمراء أو العلماء [4]، ورجح البعض أن المراد بأولي الأمر الأمراء فقط [5]، ورجح آخرون أنهم العلماء [6]، وذهب البعض إلى أن المراد بهم إجماع أهل الحل والعقد من المجتهدين [7]، وذهب البعض إلى أن المراد ما اتفق عليه أهل الحل والعقد من نواب الأمة [8].

---

(1)الموسوعة الفقهية الكويتية 115/7

(2) يقول ابن حجر أثناء حديثه عن الأمر بلزوم الجماعة: " والمراد بالجماعة: أهل الحل والعقد من كل عصـــر، وقال الكرماني: مقتضى الأمر بلزوم الجماعة انه يلزم المكلف متابعة ما أجمع عليه المجتهدون، وهم المراد بقوله وهم أهل العلم. . " فتح الباري لابن حجر 13/ 316.

(3) ذهب أكثر الفقهاء إلى ذلك: أحمد بن حنبل، العقيدة رواية أبي بكر الخلال، ص، 124، ط/ دار قتيبة، دمشـــق، الأولى، 1408هـ.

(4)مجموع الفتاوى 28 / 170. تفسير ابن كثير 2/ 345. تفسير السعدي 1 / 183. التفسير الوسيط للزحيلي – 1 / 336

(5) تفســير الطبري، 8 / 496. – 502/8. تفســير البيضــاوي 206/2. التســهيل لعلوم التنزيل، 1/ 146، ط/ دار الكتاب العربي، لبنان

(6)تفسير الصنعاني، عبد الرازق بن همام الصنعاني، 166/1، ط/ مكتبة الرشد، الرياض. تفسير القرطبي 5 / 259.

(7)تفسير الرازي 10/ 116، ط/ دار الكتب العلمية.

(8)تفسير المنار 5/ 147، وهو ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده. أيضا الإسلام عقيدة وشريعة ص: 443-444، ط/ دار الشروق. موسوعة الحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، 67/3.

ويرى البعض أن المراد من أولي الأمر في الآية الأولى الأمراء المجتهدون؛ لأنه من المفترض أن يكون الولاة علماء في الدين وأئمة للناس، كما عُرف عن الخلفاء الراشدين، إذ كانت الأمور تسند إلى أعلم الناس، وأحسنهم دينًا، وأكثرهم بلاءً في الإسلام [(1)]، وهو رأي جيد.

وأنا أرى أن مدلول طاعة أولي الأمر ينبغي أن يتسع فيشمل أكثر من رأي من الآراء السابقة؛ لأنها لا تناقض بعضها بعضا، ولا يترتب على الأخذ بأحد هذه الآراء هدم الآراء الأخرى، ولذلك فإنه:

- يشمل طاعة أولياء الأمور من الأمراء والحكام وذلك بالشرط الذي أجمع عليه أهل العلم، وهو ألا يأمروا بشيء محرم.

-ويشمل كذلك طاعة أهل العلم من المجتهدين فيما اتفقوا عليه من الأحكام الشرعية.

- ويشمل كذلك طاعة أولياء الأمور من أهل الحل والعقد فيما اتفقوا عليه أو اتفق عليه أكثرهم، بمعنى أن تنقاد الأقلية لحكم الأكثرية في الأمور الاجتهادية التي ليس فيها نص.

الفرع الثاني: التمييز بين مجلس نواب الأمة، ومجلس أهل الاجتهاد.

من المعلوم أن مهمة المجالس النيابية في النظم المعاصرة لها أكثر من جانب:

فهي التي تتولى أساسًا السلطة التشريعية، وتقوم كذلك بمحاسبة الحكومة والإشراف على عملها، وإقرار الميزانية والحسابات الختامية وغير ذلك مما هو معروف من مهامها، وفي النظم البرلمانية يسيطر حزب الأغلبية على البرلمان والحكومة، وكذلك في النظم الرئاسية فإنه غالبًا ما يكون الرئيس وأغلبية البرلمان ينتميان لحزب واحد يكون الرئيس منه، فتكون سلطة التشريع وسلطة التنفيذ في يد حزب واحد، ومعنى ذلك أنه لا يوجد فصل حقيقي بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية.

ولكن في النظام الإسلامي فالفصل واضح؛ لأن الصفات الواجب توافرها فيمن يقرر عدم مخالفة التشريعات للكتاب والسنة تختلف عن الصفات الواجب توافرها فيمن يقوم باختيار الحاكم أو يحاسبه أو يعزله، وعمومًا فإن النص في الدستور على أن أحكام– أو حتى مبادئ – الشريعة الإسلامية مصدر التشريع أو المصدر الرئيسي للتشريع يستلزم بالضرورة وجود هيئة علمية تقرر عدم مخالفة التشريعات للكتاب والسنة؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب،ولذلك فإن الحديث سينتظم – إن شاء الله تعالى – في النقاط التالية:

- التمييز بين أولياء الأمور نواب الأمة (الهيئة السياسية)، وأولياء الأمور أهل الاجتهاد (الهيئة التشريعية) عند بعض أهل العلم، وما أراه في هذه المسألة.

- الطريق إلى تحديد أولياء الأمور نواب الأمة (أو الهيئة السياسية)، وكيفية نصبهم؟.

- الطريق إلى تحديد أولياء الأمور أهل الاجتهاد (أو الهيئة التشريعية)، وكيفية نصبهم؟

---

(1) الحكم في الإسلام، دراسة دلالة المفهوم في القرآن وعصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين، د. محمود عكاشة، ص: 59، ط/ مكتبة الأنجلو المصرية، 2002م.

أولًا: بعض الحلول العملية المقترحة من بعض أهل العلم في التمييز بين الهيئتين السابقتين، ثم ما أراه في هذه المسألة المهمة:

بعض الحلول المقترحة:

يرى الدكتور أحمد شوقي الفنجري(1925- 2013) [(1)]: أن يكون هناك مجلسان للشورى، مجلس منتخب انتخابًا مباشرًا من الشعب، وتكون له كافة صلاحيات المجالس النيابية، ومجلس أخر معين من الحاكم يضم العلماء والفنيين والمتخصصين، ويكون عمله تقديم المشورة الفنية للمجلس الشعبي، دون أن تكون له صفة الإلزام أو التدخل في شؤون الدولة (لأنه معين من الحاكم). . . وبهذا نجمع بين القاعدة الشعبية، والكفاءة العلمية في آن واحد[(2)].

يرى د. داود الباز[(3)]: " يضم المجلس النيابي في عضويته المجتهدين (التكنوقراط) على أن تشكل منهم اللجان البرلمانية، وتُعرض عليهم مشروعات القوانين واقتراحاتها ليروا مدى مطابقتها أو مخالفتها للشريعة الإسلامية، ثم تقدم هذه اللجان تقريرًا إلى أهل الحل والعقد (أعضاء البرلمان) عن القضايا المطروحة وحكم الشرع فيها. "[(4)]

ويرى الدكتور الطماوي أن يكون هناك مجلس أول يتكون من حملة شهادة معينة تعترف بها الدولة لا تُمنح إلا لمن يصل إلى درجة الاجتهاد، وهذا المجلس تُعرض عليه كافة مشروعات القوانين قبل أن تتولى السلطة التشريعية إصدارها؛ ليقرر مدى مطابقتها للأصول العامة للشريعة. . . . ولكنه يرى أنه كي لا يقال أن هذه الهيئة ستفرض وصاية على البرلمان، وأنها ستجمد التطور، فإنه ينبغي أن يكون رأي هذه الجهة استشاريًا فقط للبرلمان[(5)]

مناقشة الاقتراحات السابقة: الذي أراه أن جعل رأي هذا المجلس استشاريًا يشكل ضربة قاصمة للهدف من وجود المجلس نفسه عند التطبيق العملي، فإنه من الممكن أن يصدر المجلس النيابي ما يشاء من التشريعات التي تتعارض مع قطعيات الشريعة دون أي اعتبار للرأي الشرعي للمجلس الاستشاري بأي حجة من الحجج [(6)]، وكذلك فإنه في الأغلب أن يكون المجلس النيابي والسلطة التنفيذية من حزب واحد، فمن الممكن أن توعز السلطة التنفيذية للمجلس النيابي بتشريع القوانين التي تدعم سلطتها وتقضي على التداول السلمي للسلطة.

---

(1).طبيب مصري ولد عام 1925م ، قام بنشر أكثر من 30 كتابا في المواضيع ذات الصلة بالإسلام والقضايا الثقافية الإسلامية.

(2)الحرية السياسية في الإسلام، د. الفنجري، ص: 230-231.

(3)أستاذ القانون العام — كلية الشريعة والقانون بدمنهور، جامعة الأزهر.

(4) الشورى والديمقراطية النيابية، د. داود الباز ص: 138-139، ط/ دار النهضة العربية، 1997/1998.

(5) السلطات الثلاث للطماوي، ص: 344 -345، ط/ 1979.

(6)في هذا الاتجاه: النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، د. يحيى الصباحي، ط/ دار الفكر العربي، ص: 451، 1993 م. أزمة الحرية السياسية في العالم العربي ص: 269.

ويرى الأستاذ محمد أسد[1](1900-1992م) أنه ينبغي أن يُشكل مجلس أعلى (في هيئة محكمة عليا)، ويكون من واجباتها: الفصل في كافة قضايا النزاع بين الأمير ومجلس الشورى، وأن يكون لها الحق في أن تبطل سريان أي قانون وضعي أقره المجلس أو أي قانون إداري من جانب الحاكم إذا رأت في أحدهما مخالفة لنص صريح من نصوص الكتاب والسنة، ويقتصر تشكيل هذه الهيئة على نوابغ القضاة وأقطاب القانون والشريعة، وتحقيقًا لمبدأ الشورى في اختيار الأعضاء يتولى الحاكم اختيار الأعضاء من قائمة يقدمها مجلس الشورى أو العكس. [2]

يُناقش الاقتراح السابق بأنه يجعل ما يسمى " هيئة المحكمة العليا " جانبًا من جوانب السلطة التنفيذية؛ نظرًا لأنه في الغالب الأعم أن يكون مجلس الشورى (كهيئة سياسية) والسلطة التنفيذية من حزب واحد، وبالتالي فإن ترشيح الحاكم للعلماء، ثم اختيارهم من مجلس الشورى، أو العكس لن يشكل فصلًا بين السلطة التنفيذية وهيئة المحكمة العليا.

بينما يرى الدكتور الشاوي[3](1918-2009م) أنه من الأفضل أن يُشكل المجلس الأول المختص بشؤون الفقه والتشريع بالانتخاب، مثله مثل مجلس أهل الحل والعقد، ويشترط فيه شروط معينة تتعلق بالأهلية والكفاءة العلمية من الناحية الشرعية،. . وما يقرره هذا المجلس يكون مجرد فتوى منه غير ملزمة للمجلس الثاني، وله أن يأخذ برأي أي مجلس آخر بشرط أن تعترف الأمة بهذه الصفة لهم، مع مراعاة أن هذا الأمر يتعلق بالاجتهادات الفرعية وأن المجلس الثاني ملتزم بثوابت الشريعة من حيث المبدأ [4]

وأرى أن هذا الاقتراحبالإضافة إلى أنه جعل حكم المجلس الأول استشاريًا، فهو لم يحدد بوضوح من الذي سيقرر ماهية ثوابت الشريعة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وماهية الاجتهادات الفرعية التي ترتبط بالزمان والمكان.

ويذهب د. صالح سميع[5] إلى أنه ينبغي أن يوضع دستور منبثق عن المذهبية الإسلامية، ويُنص فيه على إنشاء مجلس أعلى يسمى " المجلس الدستوري الأعلى "، ويكون ذا صفة قضائية، ويقوم هذا المجلس باختيار مجلسًا يسمى " مجلس العلماء" يتكون أولًا: من المجتهدين من العلماء بناء على ترشيح من المجامع الفقهية إن وجدت، أو بناء على التزكية الشعبية أي الانتخاب من أفراد الشعب، وثانيًا: من العناصر المتخصصة في المجالات الحيوية المختلفة، ويتم ترشيح أعضاء هذا النوع عن طريق المجامع العلمية المتخصصة، ويقتصر دور مجلس العلماء على بيان الحكم الشرعي، ويكون هذا الاجتهاد ملزمًا لجميع سلطات الدولة، بينما يقوم المجلس النيابي المنتخب من الشعب بدورين رئيسيين، الأول تشريعي: بوضع الصياغة الفنية للقواعد القانونية المستقاة من اجتهاد مجلس العلماء وتقنينها، وكذلك إقرار مشروعات سائر القوانين التي تتعلق بالنواحي التنظيمية المختلفة في الدولة والتي لا تحتاج إلى اجتهاد المجتهدين، والثاني رقابي: على أعمال السلطة التنفيذية المختلفة. [6]

---

[1]ولد يهوديا في النمســا، وكان اسمه: ليوبولد فايس، ثم أســلم، وهو كاتب وصــحفي ومفكر إســلامي، ويعتبر من أكثر مسلمي أوربا تأثيرا في القرن العشرين، ومن مؤلفاته النافعة الإسلام على مفترق طرق، الطريق إلى الإسلام، رسالة القرآن.

[2]منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، ص: 125-126.

[3]المسـتشــار الدكتور توفيق محمد الشــاوي، له العديد من الكتب النافعة التي تتعلق بالاقتصــاد الإســلامي والقانون ونظام الحكم الإسلامي.

[4]لاحظ فيما سبق الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص 57 – 63 و ص: 184-185.

[5]. أستاذ القانون بجامعة صنعاء باليمن، دكتوراه في القانون الدستوري من مصر 1988.

[6] أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص 273-274.

ويرى د. مصطفى كمال وصفي [1]أن تتولى أعمال التشريع جماعة من كبار العلماء تُسمى " جماعة التشريع" وهذه الجماعة يتم اختيار أعضائها عن طريق محكمة دستورية عليا بناء على ترشيح الهيئات العلمية الرئيسية في البلاد، وهذا التشريع يكون ملزمًا للجميع بعد أن تقننه تلك الجماعة في شكل قواعد قانونية، وأما أعمال الرقابة فيقوم بها مجلس خاص يسمى " مجلس الرقابة"، ويتكون أعضاؤه من أهل البيعة، بواقع عضو عن كل مدينة يختارهم الناس. [2]

وأخيرًا فقد نص مشروع الدستور الإسلامي الذي قام بوضعه الأزهر الشريف عام 1978م في المادة رقم 81 على أنه" تُنشأ محكمة دستورية عليا تختص بالفصل في مدى مطابقة القوانين واللوائح لأحكام الشريعة الإسلامية وأحكام هذا الدستور ... " وفي المادة رقم 83 على أنه "يكون للدولة مجلس شورى يمارس سن القوانين بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية...". [3]

وأنا أتفق إجمالًا مع الاقتراحات الأخيرة السابقة حيث أرى في التمييز بين مجلس نواب الأمة، ومجلس أهل الاجتهاد، وفي كيفية تحديدهم:

أن يكون هناك مجلسان منفصلان من حيث طريقة تشكيلهما وشروط الترشيح لهما، ويقوم المجلس الأعلى ببيان الحكم الشرعي، وله إيقاف إصدار أي قانون يتعارض مع ثوابت وقطعيات الشريعة الإسلامية، **ولكن عليه أن يقدم الحل البديل الذي يكفل تحقيق مصالح الناس بدون أن يتعارض ذلك مع شريعة الله تعالى، وتقديم الحل البديل هو حقيقة الاجتهاد الذي يكفل لشريعة الإسلام التجدد المستمر والخلود.**

ويكون الثاني مختصًا : بإقرار مشروعات سائر القوانين التي تتعلق بالنواحي التنظيمية المختلفة في الدولة والتي لا تحتاج إلى اجتهاد المجتهدين، فضلًا عن سائر الشؤون السياسية التي تتمثل في محاسبة الحكومة والإشراف عليها وإقرار الميزانيات وغيرها، وكذلك وضع الصياغة الفنية النهائية للقواعد القانونية التي احتاجت لاجتهاد المجتهدين في المجلس الأعلى، وإليك الطريق إلى تحديد كل من أعضاء المجلسين:

ثانيًا: الطريق إلى تحديد أولياء الأمور[4]في مجلس نواب الأمة:

---

[1] نائب رئيس مجلس الدولة المصري سابقا، وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سابقا.

[2]إعلان دستور إسلامي، ص: 107-108، نقلا عن أزمة الحرية السياسية ص: 270.

[3] مشروع دستور إسلامي وضعه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر تنفيذا لتوصية المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد بالقاهرة في شهر ذي القعدة سنة 1397 هـ – أكتوبر 1977.

[4] يرى كثير من الباحثين أن أبا الحسن الأشعري (ت 330) هو أول من استعمل اصطلاح أهل الحل والعقد بدل أهل الشورى،

اهتم العلماء السابقون بذكر مكانة وصفات أهل الحل والعقد [1]، ولكنهم لم يوضحوا من يقوم بتحديدهم، وكيفية قيامهم بالمهام الموكولة إليهم [2]، والذي أراه في هذه المسألة:

– أن أولياء الأمور من الهيئة السياسية هم أصحاب المكانة الذين يحوزون ثقة أكبر عدد من الناس، ولا يُعرف ذلك في عصرنا إلا بالانتخاب، ويمكن أن نقول أنه يراد بهم " أهل الشوكة " سواء أكانوا من العلماء أو من الرؤساء أو من غيرهم من وجوه الناس الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القدرة والتمكين، أو بالتعبير المعاصر الجماعة التي يمكن أن تمثل الأمة الإسلامية في اختيار حكامها، إذا قررت الأمة ذلك ولم تأخذ بالانتخاب المباشر للحاكم، فهؤلاء نواب الأمة الذين يوجبون العقد بالوكالة عن الموكلين الأصليين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هي الجماعة التي تتولى تنظيم أمور المسلمين بصفة عامة، وتشرف على تحقيق أهداف المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، وتمارس واجب الحسبة على الحاكم والمحكومين؛ لمنع ما قد يقع من المنكرات والعدوان سواء على حقوق الله تعالى أو على حقوق العباد [3].

– وهؤلاء لا يشترط فيهم أن يكونوا من المجتهدين الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام، ولا يشترط فيهم أن يكونوا من أهل الخبرة وأرباب الاختصاص في النواحي القانونية أو الاقتصادية أو التجارية أو الاجتماعية أو الصحية، وإنما قد يحدث ذلك عرضًا، فيكون أصحاب المكانة وموضع ثقة الناس الذين يأتمرون بأمرهم من المجتهدين أو من أرباب التخصص الفني في أي فرع من فروع المعرفة، ولكن لا ينبغي أن تُشترط شروط مثل الاجتهاد أو الخبرة في التخصصات الفنية الدنيوية المختلفة؛ وذلك لأن أهل الاجتهاد أو أهل الخبرة قد لا يكونون ممن يحوزون ثقة الناس ولا يتبعونهم، فلا يغني الاجتهاد أو الخبرة في تحقيق الهدف الرئيسي من مجلس أولياء الأمور في النواحي السياسية.

ولذلك لم يشترط الجويني أن يكون أهل الحل والعقد – الذين يختارون الإمام – من المجتهدين، وإنما يكفي أن يكون ذا عقل وبصيرة متقدة بمن يصلح للإمامة فيما يشترط استجماع الإمام له من الصفا. . . ولكن ينبغي أن يكون المبايع ممن له شوكة يفيد بها من بايعه [4].

وقال ابن خلدون: " حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، أللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقى الفتاوى منهم. . . "[5]

– والخلاصة أن أهل الاجتهاد سواء في الأمور الفقهية والشرعية أو في التخصصات غير الشرعية المرتبطة بها لهم مجلس آخر، وهو المجلس الأعلى (أهل الاجتهاد) ، وهذا المجلس يختلف عن المجلس السياسي في طريقة تشكيل أعضائه وفي الأهداف المرجوة من كل منهما.

---

[1] الأحكام السلطانية للماوردي ص 6، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت.

[2] في هذا الاتجاه: العقيدة والسياسة، د. لؤي صافي، ص: 200 وما بعدها

[3] في هذا الاتجاه: الموسوعة الفقهية الكويتية 115/7، الشورى في الإسلام، مؤسسة آل البيت 1021/3. في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستورية ص: 90.

[4] غياث الأمم للجويني ص 48 أيضا ص 57.

[5] مقدمة ابن خلدون 1/ 223- 224.

ثالثًا: الطريق إلى تحديد أعضاء مجلس أهل الاجتهاد.

لا يشترط في أولياء الأمور نواب الأمة أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لمعرفة ظروف المجتمع وأحواله السياسية، وأن يكونوا قادرين على اختيار الأصلح للحكم إن وكِل إليهم هذا الأمر، أما أولياء الأمور أهل الاجتهاد فيشترط فيهم أن يكونوا من العلماء الذين بلغوا أعلى درجات العلم الشرعي [1] في تخصصاتهم العلمية. ويفضل ألا يكونوا من المنتمين إلى أي حزب من الأحزاب السياسية؛ حتى تتوفر فيهم الحيدة وعدم التأثر بالاتجاهات السياسية للحكام.

كيفية اختيار الهيئة التشريعية (مجلس أهل الاجتهاد):يرى البعض أن اختيار المجتهدين يرتبط بتوفر شروط الاجتهاد فيهم، أي أن شروط الاجتهاد تقوم مقام الانتخاب في تحديد أعضاء السلطة التشريعية[2]، ولا يمكن أن يُعد هذا حلًا للمسألة؛ لأن أساس المسألة يكمن في من يقرر توافر الشروط المطلوبة في المجتهدين.

في نفس الوقت فإن تعيين الهيئة التشريعية من المجتهدين من قبل الحاكم، قد يعطي الفرصة لحاكم لا يخشى الله تعالى أن يختار الشخصيات الضعيفة التي تحسن الطاعة والمجاملة، والتي قد تطوع الدين لخدمة مصالحه وأهدافه.

وأما قيام العامة بانتخاب الهيئة التشريعية كما يختارون الهيئة السياسية فهو قياس مع الفارق؛ لأن الهدف من وجود الهيئة السياسية – وهو حيازة ثقة أكبر عدد من الناس – يتحقق بقيام العامة بانتخابهم، ولكن الهدف من وجود الهيئة التشريعية – وهو التحقق من عدم مخالفة القوانين للشريعة الإسلامية – لا علاقة له بقيام العامة بانتخابهم، فضلًا عن أن أهل العلم والتخصص لا وقت لديهم للاشتغال بالسياسة أو الاتصال بالجماهير لكي تكون لهم قاعدة شعبية توصلهم إلى المجلس، وكثير منهم قد يترفع عن خوض المعارك الانتخابية.

قيام العلماء المجتهدين بأنفسهم باختيار أفضلهم هو أفضل الحلول

يكمن الحل – فيما أرى – لتفادي التعيين، وكذلك لتفادي ترفع أهل الاجتهاد عن منافسة من هم دونهم:

– أن تقتصر المنافسة بين أهل العلم والتخصص بنظام الدوائر المغلقة التي لا يتنافس فيها إلا كبار رجال الفقه الإسلامي، وكبار رجال القضاء والقانون ممن لهم اهتمام خاص بالشريعة. [3]

– ويختار العلماء بأنفسهم أفضلهم، وذلك بأن يقوم كل عالم ممن تنطبق عليه الشروط المطلوبة بترشيح عددًا معينًا من العلماء، وينال شرف تمثيل الهيئة التشريعية من يرشحه أكثر زملائه من العلماء.

– وكلما كان عدد أعضاء الهيئة التشريعية كبيرًا، كلما كان أفضل؛ حتى لا يكون هناك أي شخصنة لهم، أو أن يتم إضفاء أي هالة من القدسية عليهم.

– وأرى أن شرط الجنسية غير لازم في المرشحين لهذه الهيئة، ولكن يكون مقيمًا في البلد التي يترشح لعضوية مجلسها حتى يكون أكثر إلمامًا بواقعها وبأحوالها.

---

[1] في هذا الاتجاه: النظريات السياسية الإسلامية، د. الريس، ص: 225. نظام الحكم في الإسلام مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي، ص: 71–72. الموسوعة الفقهية الكويتية 115/7.

[2]أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح حسن سميع، ص: 265.

[3] في هذا الاتجاه: الإسلام وحقوق الإنسان، القطب محمد طبليه، ص: 555.

– ويكون ملحق بالمجلس لجانًا متخصصة في أهم أنواع العلوم الأخرى غير الشرعية، التي يقرر المجلس احتياجه لها، ويتم الانتخاب بنفس الطريقة السابقة بنظام الدوائر المغلقة.

والخلاصة

تتناول الشورى في نظام الحكم الإسلامي جميع شؤون الحياة، بعضها مسائل دينية تشريعية عامة يتشاور فيها العلماء والمجتهدون عن طريق الاجتهاد الجماعي، وبعضها مسائل دنيوية فنية خالصة، وبعضها مسائل عامة تهم الأمة والمجتمع، كما يلي:

فأما الأحكام العملية التي تتطلب حكمًا شرعيًا، فإنها توكل إلى المجتهدين من أهل الاجتهاد واستنباط الأحكام، وليس إلى العامة، وإذا كان الحاكم مجتهدًا، كان له أن يدلي برأيه، مثله مثل بقية المجتهدين، والأحكام الشرعية لا يرجع فيها إلا الدليل الشرعي، كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ، وإذا لم يكن الحاكم مجتهدًا فلا يملك إلا أن يتبع أحكام المجتهدين.

وأما المسائل الدنيوية التي تحتاج إلى التخصص مثل المجالات الحربية والصناعية والزراعية والإنتاجية وغيرها من التخصصات، فيوكل الأمر إلى أصحابه من الفنيين المتخصصين؛ لإبداء الرأي الذي يؤدي لصالح المسلمين، والذي يُرجح وجه الصواب هو الحاكم؛ لأنه صاحب الصلاحية في الأمر الذي جري فيه التشاور.

وبناء على ما سبق فإن الدور التشريعي للحاكم ينبغي أن يقتصر على نوعين من التشريع:

الأول: التشريعات التنفيذية، التي يُراد بها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية، وهذه تُعتبر بمثابة اللوائح والقرارات التي تصدرها السلطة التنفيذية لضمان تنفيذ القوانين الوضعية.

والثاني: التشريعات التنظيمية، والتي يُراد بها تنظيم الجماعة وحمايتها، وسد حاجتها على أساس أحكام الشريعة الإسلامية في شتى المجالات الحربية والصناعية والزراعية وغيرها من المجالات. [1]

وأما المسائل الدنيوية التي تتعلق بالمشاركة السياسية في تدبير أمر الجماعة، أو في حكم البلاد، مثل انتخاب أو عزل رئيس أو إقرار معاهدة أو غير ذلك من الأمور العامة، كانت الشورى هي الشورى العامة التي تتجه إلى المواطنين جميعًا، وليس لأحد أن يفرض رأيه على رأي الشعب.

---

[1] انظر الإسلام وأوضاعنا السياسية، المستشار عبد القادر عودة، ص: 247.

المطلب الثاني: نقض دعوى قدسية علماء الشريعة أو عصمة الحكام في ظل سيادة الشريعة

لا يوجد أي علاقة بين ربانية الشريعة وبين ما يدعيه البعض[1] من أن حكم الشريعة يترتب عليه أن يدعي فقهاؤها أو القائمون عليها أنهم مفوضون عن الله تعالى، لهم الحق في التحليل والتحريم والتشريع الديني نيابة عن الله تعالى، والاعتراض عليهم يعني الاعتراض على الله، أو أنه يترتب عليه عصمة الحكام وقداسة تصرفاتهم ونسبة أفعالهم إلى السماء؛ وذلك للأسباب التالية:

الفرع الأول: مناقشة الادعاء الأول وهو أن حكم الشريعة يترتب عليه أن يدعي فقهاؤها أنهم مفوضون عن الله تعالى:

أولًا: من المسلم به أن أصل أصول الإسلام أنه ينفي عن البشر حق التشريع المطلق ، وأما التشريع ابتناءً، وهو الذي يعتمد على التخريج على نصوص الكتاب والسنة واستنباط الأحكام لما يجد من النوازل في ضوء قواعد الشريعة، فهو حق لمن تأهل له من أهل العلم، [2]

فلا يحل لأحد منهم أن يقول في دين الله تعالى هذا حكم الله أو هذا حلال وهذا حرام إلا حيث يكون النص المحكم ، وليس لأحد منهم أن يلزم الآخرين باجتهاده، ولا أن ينكر على مخالفيه[3]

ثانيًا: فضلًا عن أن الإسلام لا يضفي أي قداسة على علماء الدين، [4]، ولا يوجد في الإسلام ما يُسمى بولاية الفقيه، ولا صحة على الإطلاق لما يدعيه البعض من أن هذا الفقيه الذي يتمتع بالمعرفة والعدل يتولى الحكم، ويملك سلطة أشرف الرسل في إدارة شؤون المجتمع، ويجب على جميع الناس طاعته، وجميع الناس تشمل جميع المجتهدين الآخرين [5].

ثالثًا: وكذلك لا يعرف الإسلام – أساسًا – الكهانة أو وظيفة رجل الدين الذي يملك مفاتيح أسرار الشريعة أو يقوم بدور الوساطة بين الله والناس، وإن عرف الفقيه المتخصص في أي من علوم الدين، مثله في ذلك مثل الفقيه المتخصص في علوم الدنيا، والمعرفة بالدين واجب على كل مسلم، وليس في علوم الدين سر يملكه مؤمن دون آخر[6]،والسبب في عدم معرفة الإسلام للكهانة أنه عقيدة وشريعة وشعيرة، وعلم للدنيا والآخرة، والذين يعلمون الناس الدين لا يعدو دورهم أن يكونوا فقهاء وعلماء ودعاة ومربين يربون الناس بالقدوة الطيبة وبالعلم النافع الذي يبصر الناس بآخرتهم ودنياهم، أما حين يكون الدين عقيدة فقط بغير شريعة، وعقيدة محرفة على النحو الذي لا يستطيع العقل أن يدركه أو يسيغه، فهنا تنحصر مهمة

---

(1) يقول د. فؤاد زكريا: " تطبيق الشـريعة معناه الرجوع إلى الحكم الإلهي. . والحقيقة أن الاختيار ليس بين حكم الله وحكم الإنسان، وإنما بين حكم بشري يزعم أنه ناطق بلسان الوحي الإلهي، وحكم بشري يعترف بأصله الإنساني

(2)تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د. صلاح الصاوي، ص 35.

(3)المحاورة د. صلاح الصاوي، ص58

(4) النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، د. يحيى الصباحي ص: 451.

(5) هذا هو فكر الخميني لما يُسمى بولاية الفقيه، انظر نظام الحكم في إيران الإسلامية، د. هشام محمد البدري، ص: 67، ط/ دار الفكر والقانون، المنصـورة. وقد نص دسـتور إيران على هذه النظرية في مادته الخامسـة: " قيادة المرجع الأعلى هي القاعدة ".

(6)تزييف الوعي أ. فهمي هويدي، ص110.

الذين يعلمون الناس الدين في محاولة وصلهم بربهم عن طريق الجانب الروحاني وحده من ذلك الدين، دون الجانب الفكري أو العقلاني؛ لأنه أصلًا لا يخضع للعقل، ودون الجانب الفقهي والتعليمي الذي يبصر الناس بمنهج الحياة الصحيح الذي ينظم لهم جوانب الحياة المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والفكرية، فينقلب مهمة هؤلاء الرجال بمقتضى ذلك الحال إلى كهنة يحتفظون بالأسرار التي تستعصي على أفهام الناس، ويصبحون كذلك وسطاء بين العبد والرب؛ لأن الطريق بين العبد والرب محاط بتلك الأسرار العجيبة التي تحتاج إلى وسيط يفسرها. [1]

رابعًا: رجال الدين في الأديان الأخرى يزعمون أن لهم قدسية مستمدة من الله تعالى، وبالتالي فإنه يجوز لهم أن يشرعوا للناس أحكامًا وقوانين كما يشاؤون، وهذا ما كان يحدث في القرون الوسطى في أوربا وغيرها عندما كان يشرع رجال الدين الأحكام والقوانين حسب أهوائهم وشهواتهم .

والأمر مختلف في الإسلام، فإنه ليس فيه وساطة رجال الدين كما هو في غيره من الديانات بمعنى أنه حرفة من الحرف، فالدين ملك للجميع، كل ينهل منه على قدر ما تطيقه طبيعته ومؤهلاته الفكرية والروحية، ويمارس الجميع كل العبادات بغير وساطة ما يسمى برجل الدين، أما الجانب الفقهي والتشريعي فطبيعي أن يتخصص فيه البعض، ومثلهم مثل كل المتخصصين في سائر العلوم الدنيوية الأخرى سواء من الأطباء أو المهندسين أو العمال أو الفلاحين، ولا يوجد ما يمنع أن يتخصص في العلوم الشرعية من هو في الأصل طبيب أو مهندس أو مدرس أو غيرهم إذا تمكن من أدواته [2]، ولا يوجد ما يمنع أن يكون من هؤلاء المتخصصين هيئة شرعية رسمية بشروط عامة يحق لكل من انطبقت عليه هذه الشروط أن يكون ممن يُختارون أو يُنتخبون فيها كما سبق.

والمهمة الرئيسية لهؤلاء المتخصصين أو لهذه الهيئة أن يُحال إليها مشروعات القوانين لفحصها وإقرارها أو ردها إلى المجلس السياسي؛ نظرًا لأن التشريعات في الدولة الإسلامية يجب أن تكون غير مخالفة للشريعة الإسلامية؛ فيجب أن يوجد من المتخصصين والمجتهدين من يقرر ذلك، وليس في ذلك إعلاء لشأن هذا المجلس عن غيره من المجالس، ولكنه إعلاء لشأن الشريعة التي ينبغي ألا يخالفها أي قانون أو تشريع [3]،

ولذلك فإنه لا يجوز عقلًا وشرعًا أن يعتبر البعض هذه الهيئة وسيلة للسيطرة أو لاستعباد الناس، وإذا أُستخدم الدين ستارا للطغيان فيما مضى، فإنه قد أُرتكبت أفظع الجرائم أيضًا باسم الحرية على يد الثورة الفرنسية، وكثيرًا ما سُجن الأبرياء باسم القانون، فهل نلغي الحرية أو القانون، فإننا كذلك لا يمكن ننحي الدين جانبا من حياتنا، وإنما نعمل على تعليمه للناس، ونسعى لتطبيقه التطبيق الصحيح الذي يكون سببًا في صد الحكام عن الظلم والطغيان واستعباد الناس. [4]

---

[1] العلمانيون والإسلام، الأستاذ محمد قطب،ص 12.

[2] شبهات حول الإسلام، محمد قطب،ص: 179-180، ط/ دار الشروق، الحادية والعشرون، 1413هـ. نظرية الإسلام وهديه، المودودي، ص: 205-206.

[3] الإسلام وحقوق الإنسان، د. القطب طبلية، ص: 555

[4] في هذا المعنى شبهات حول الإسلام، محمد قطب،ص 182-183.

والعكس تمامًا هو الصحيح، فوجود هذه الهيئة هو الذي يقهر الاستبداد، ويتضح ذلك ببيان حقيقة الفصل بين السلطات في الأنظمة الوضعية:

تقوم النظم الوضعية على الفصل بين السلطات. . . . ، ولكن الواقع أن حزب الأغلبية هو الذي يسيطر على السلطة التشريعية بالإضافة إلى السلطة التنفيذية، وبذلك يستطيع رئيس الدولة أو الحزب الحاكم أن يضع ما يشاء من التشريعات دون وجود أي رقيب عليه، ودون وجود ضمانة تحول بين إساءة استعمال سلطة التشريع بواسطة البرلمان، وتكون النتيجة سلطة مطلقة تمارسها الأغلبية في النظم الديمقراطية – سواء كانت أغلبية صحيحة أو زائفة – أو تمارسها الأقلية في النظم الدكتاتورية. . ولا يوجد حل لهذه المعضلة إلا في النظام الإسلامي الذي تكون فيه السيادة للشريعة لا للدولة التي يمثلها بالطبع رئيس الدولة أو المجلس النيابي أو كلاهما معًا [1]، حيث يحرص المستبدون دائمًا على تضخيم وتقديس صورة الدولة وسلطاتها، لأنهم يعلمون أن الديمقراطية تعطي من يُمثل الشعب سلطة مطلقة، فتكون النتيجة أن من يدعي أنه يمثل الشعب أو أنه يمثل الدولة تكون سلطته سلطة مطلقة. [2]

الفرع الثاني: مناقشة الادعاء الثاني وهو أن حكم الشريعة يترتب عليه عصمة الحكام:

أولًا: من المسلم به أن المصدر الرباني للشريعة لا يضفي أي قداسة على النظام السياسي، ولا يعني أن السلطة السياسية تستمد شرعيتها من الحق الإلهي، ولكنها تستمد شرعيتها من الأمة، والفرق واضح في الإسلام بين مصدر السلطة السياسية، وهو الأمة، وبين مصدر النظام القانوني الذي يخضع له الجميع حكامًا ومحكومين، وهو الشارع الحكيم، [3] فالدولة مؤسسات مدنية يبدعها الناس ويصنعها البشر، ولكن القضية الكبرى في مرجعيتها هل هو القانون الوضعي، فتكون دولة علمانية تفصل الدين عن الدولة أم يكون القانون هو الشريعة الإسلامية فتكون دولة إسلامية، [4] وبناءً على ذلك فلو وجد بعض التشابه في التفاصيل أو كانت بعض الأحكام في القوانين الوضعية تقابل أحكامًا مماثلة في الفقه الإسلامي، فإنها لا تغني عن الحق شيئًا؛ لأنه يبقى الخلاف الجذري في المرجعية أو المصدر، وهو خلاف يترتب عليه تباينًا في الرؤية العامة الحاكمة، من حيث الأهداف العامة التي يسعى إليها المجتمع، وترتيب الأولويات، وتصوره لفكرة المصلحة العامة [5]، والله ﷻ يقول:﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة ٤٩]،. وليس بمثل ما أنزل الله تعالى. [6]

---

(1) في هذا المعنى: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص: 118-119.

(2) في هذا المعنى: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي، ص: 115.

(3) المحاورة، د. صلاح الصاوي، ص69. أيضا تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم ص37 لنفس المؤلف. المواجهة بين الإسلام والعلمانية هامش ص180، د. محمد عمارة.

(4) في نفس الاتجاه: المواجهة بين الإسلام والعلمانية، د. صلاح الصاوي، ص 131. من فقه الدولة في الإسلام، د. القرضاوي، ص 30.

(5) في هذا المعنى الحوار الإسلامي العلماني، المستشار طارق البشري ص 34

(6) قراءة في كتاب دعاة لا قضاة، د. صلاح الصاوي، ص 11، ط/ موقع الدكتور على الإنترنت.

ثانيًا: لم يعرف التاريخ الإسلامي فكرة الحاكم المعصوم أو المستند إلى سلطان السماء أو التفويض الإلهي، ونظرية الحق الإلهي المقدس للملوك أو وحدة السلطتين نشأت أساسا في القرن السابع عشر الميلادي أي بعد ظهور الإسلام بأكثر من عشرة قرون[1] ، ولا يُقبل عقلًا أن يحمل قول عثمان بن عفان ﷺلمن طالبوا بتنحيته عن الحكم " لا أخلع قميصًا ألبسنيه أو قمصنيه الله " [2]على أنها احتماء بالحق الإلهي لفرض سلطانه على الناس، ثم يرفض أن يستنفر المسلمين ليقفوا إلى جواره ويقاتلوا، ويقبل أن يقدم نفسه إلى الشهادة راضيًا مرضيًا فضلًا عن أنه يروى أن هذا الموقف منه كان لوصية أوصاه بها النبيﷺ: " يَا عُثْمَانُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَعَلَّهُ أَنْ يُقَمِّصَكَ قَمِيصًا فَإِنْ أَرَادُوكَ عَلَى خَلْعِهِ فَلَا تَخْلَعْهُ ثَلَاثَ مِرَارٍ [3]. "

ثالثًا: كذلك فإن إعلان الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور تمثيله ل " سلطان الله في أرضه " لم يرفعه في أعين المسلمين ولم يمنحه أي حصانه ، وكذلك لم يعط لنفسه حقوقًا مماثلة لتلك التي انتحلها ملوك وأمراء أوروبا في عصورهم الوسطى، وصفحات التاريخ مليئة بالنماذج التي تنقض من الأساس هذه التهمة الزائفة التي تصور حكام المسلمين في صورة القابضين على رقاب الخلق بسلطان الله وتفويض منه تعالى، ولم يجرؤ حتى الظلمة والطغاة من الحكام أن ينسبوا أفعالهم إلى إرادة إلهية [4].

رابعًا: ومما ينقض هذه الفرية من أساسها أن الفقه تعرض إلى مسألة عقاب السلطان على ما يرتكبه من جرائم، وأنه مسؤول عن كل جريمة يرتكبها كما يتبين في السطور القادمة:

رئيس الدولة في النظام الإسلامي مسؤول عن تصرفاته الجنائية، وتُقام العقوبات عليه من الحدود أوالقصاص كما تُقام على آحاد الرعية

لا يوجد في الدولة الإسلامية شخص غير مسؤول، وكل فرد في المجتمع مسؤول عما يبدر منه من أفعال أو أقوال، ولذلك اتفق جمهور علماء المسلمين على خضوع خليفة المسلمين ، كغيره من أفراد المسلمين، للأحكام الشرعية الجنائية، أي كان نوع العقوبة، سواء كانت عقوبة قصاص أو عقوبة حد [5]، وأنه يبوء بإثمه إن لم ينفذ عليه، ويعاقبه الله تعالى يوم القيامة عقوبتين، واحدة للجريمة الذي ارتكبها، والأخرى لتعطيله إقامة الحد أو القصاص[6].

---

[1]راجع سقوط الغلو العلماني، د محمد عمارة، ص: 88- 90.

[2]تاريخ الطبري، 2/ 664. أنساب الأشراف، البلاذري، 2/ 293.

[3] مسند أحمد 6/ 149، ح 25203 وحسنه الشيخ الأرنؤوط في تعليقه على المسند. ، سنن الترمذي 5/ 628، ح 3705، وصححه الشيخ الألباني في أحكامه على سنن الترمذي، وفي مشكاة المصابيح 3/ 324، ح6068.

[4] لمزيد من التفاصيل تزييف الوعي ص103 وما بعدها.

[5] مسؤولية رئيس الدولة الإسلامية عن تصرفاته، إعداد غسان جمدان، ص: 50، رسالة ماجستير ج النجاح فلسطين، 2003م.

[6] العقوبة لأبي زهرة، ص: 265.

وقد ضرب رسول الله ﷺ ومؤسس الدولة الإسلامية وحاكمها الأول أروع مثال عندما دعا — وهو في مرض موته — كل من له حق عليه أن يقتص منه، فقال: ". . أَيُّهَا النَّاسُ! إنه دنا مني حقوق من بين أَظْهُرِكُمْ، فَمَنْ كُنْتُ جَلَدْتُ لَهُ ظَهْرًا فَهَذَا ظَهْرِي؛ فَلْيَسْتَقِدَّ مِنْهُ، وَمَنْ كُنْتُ شَتَمْتُ لَهُ عِرْضًا فَهَذَا عِرْضِي؛ فَلْيَسْتَقِدَّ مِنْيا، ومن كنت أخذت له مالا، فهذا مالي فليستقد منه. . "[(1)]

وخطب عمر بن الخطاب ﷺ يعلِّم الناس حقوقهم تجاه الأمراء :

".. يا أيها الناس: إني والله ما أرسل إليكم عمالًا ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا من أموالكم، ولكني أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم، فمن فُعل به شيء من ذلك فليرفعه إلي، فوالذي نفس عمر بيده ، لأقصنه منه..." [(2)]

وإذا كان الحديث والأثر السابقان في حقوق العباد، فحقوق الله تعالى أولى بالمؤاخذة؛ لأنها دفع الفساد عن المجتمع، وإهمال إقامتها إشاعة لها، ولا يمكن أن يقتنع الناس بعدالة الحكم إذا عُفي الحاكم من إقامته عليه، ولا يُعفى صغار الناس.[(3)]

وفقهاء الشريعة، وإن كانوا يشترطون في الإمام شروطًا لا تتوافر لكل شخص، إلا أنهم يسوونه بجمهور الناس أمام الشريعة، وهذا متفق عليه فيما يختص بالولاة والحكام والسلاطين الذين يخضعون للخليفة أو يستمدون سلطانهم منه، إلا أنهم اختلفوا في الإمام الذي ليس فوقه إمام. [(4)]

ويرى الحنفية أن الإمام الأعظم إذا ارتكب ما يوجب الحد أو القصاص، يستحق العقاب لقيام سببه، ولكن ينبغي التفرقة بين الحدود والقصاص، وأنه يُقتص من الخليفة؛ لأن القصاص له مُطَالب من العباد، وأما الحدود فلا تجب عليه لوجود المانع؛ لأن هذه الحدود يفوض إقامتها واستيفاؤها إلى الإمام لكونها حق الله تعالى، فمن يقيمون الحدود من الولاة، يستمدون ولاية التنفيذ من الخليفة، وكذلك القاضي الذي يقضي بإقامة الحد يستمد سلطانه من الإمام الأعظم، وله عزله، ولذلك فإنه يترك أمره إلى الله تعالى، يحاسبه عليه يوم القيامة .

ويجاب على ما سبق

– أن القاضي في حكمه ينفذ حكم الله تعالى، لا حكم الإمام الأعظم، وهو لا يستمد حكمه من القانون الذي يحكم به الإمام، وإنما يستمده من حكم أحكم الحاكمين، وهذا الحكم يخضع له الإمام وغير الإمام، الحاكم وغير الحاكم، وولاية الحكم ثابتة للأمة، وهي ككل الفروض الكفائية لا يقوم بها الجميع، ولكن يقوم بها من يخصص لها بمقتضى مواهبه، واختيار الأمة له.

---

(1) المعجم الأوسط للطبراني، 3/ 104، ح 2629، ط/ دار الحرمين. وضعفه الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة، 644/13، ط/ دار المعارف.

(2) تاريخ الطبري، 567/2.

(3) العقوبة لأبي زهرة، ص: 266.

(4) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، 320/1.

– أن القاضي الذي يقضي بالحدود ليس نائبًا عن ولي الأمر، وإن كان تولي القاضي بتمكين من ولي الأمر، فليس معنى ذلك أنه نائب عنه؛ لأنه ما تولى عن شخصه، بل تولى لأداء فرض كفائي في أمر تخصص فيه، وولي الأمر مكنه من نيل ما تخصص فيه، ولو لم يفعل كان آثما. (1)

ويرى مالك والشافعي وأحمد أنه لا فرق بين جريمة وجريمة، ويرون الإمام مسئولًا عن كل جريمة ارتكبها، سواء تعلقت بحق الله تعالى، أو بحق الفرد؛ لأن النصوص عامة، والجرائم محرمة على الكافة بما فيهم الإمام، ولا ينظر هؤلاء الأئمة إلى إمكان تنفيذ العقوبة كما ينظر الحنفية؛ لأن تنفيذ العقوبات ليس للإمام وحده، وإنما له ولنوابه، فإذا ارتكب جريمة وحكم عليه بعقوبتها نفذ العقوبة على الإمام أحد من ينوبون عنه ممن لهم تنفيذ هذه العقوبة. (2)

وقد حذر الرسول ﷺ عمومًا أشد التحذير من عدم إقامة الحدود إلا على الضعفاء، ومن لا قوة له، وقصة المرأة المخزومية القرشية التي سرقت مشهورة، وقد أهم قريش أمرها، وسألوا أسامة بن زيد أن يشفع لها عند رسول الله ﷺ، فكلمه، فقال له ﷺ: " أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا. "(3)

---

(1) العقوبة لأبي زهرة، ص: 266 – 267. أيضا التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، 322/1.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، 323/1.

(3) صحيح البخاري، 1366/3، ح3526.

الباب الرابع

في

ضوابط التشريع في الدولة الإسلامية (ضوابط عمل الهيئة التشريعية)

تمهيد:

أولا: الشريعة لغة واصطلاحا

ثانيا: وضع الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الشريعة والتشريع

ضوابط التشريع في الإسلام – ضوابط عمل الهيئة التشريعية

الضابط الأول: أهلية الاجتهاد في الهيئة التشريعية، وتجزؤ الاجتهاد الجماعي.

الضابط الثاني: تقنين الشريعة كأثر من آثار الاجتهاد الجماعي

الضابط الثالث: منزلة العقل ودوره الحقيقي في الإسلام

الضابط الرابع: التمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز الاجتهاد فيها.

الضابط الخامس: التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية

الباب الرابع

ضوابط التشريع في الدولة الإسلامية

(ضوابط عمل الهيئة التشريعية)

لا ريب أنه في ظل القانون الوضعي، تكون سلطة التشريع مطلقة،فيشرع أولو الأمر ما يشاؤون من القوانين دون حسيب أو رقيب، ويستطيعون أن يتحايلوا على القانون أو يعدلونه بحجة حماية الدولة والشعب، وهم لا يريدون سوى حماية أنفسهم.[1]

أما في ظل الشريعة، فالكتاب والسنة هما مصدرا التشريع، والدستور الأعلى الذي يجب التحاكم إليه [2]، ولا يملك أي حاكم كائنًا من كان أن يعدله، والحاكم ينبغي أن يُلزم نفسه بالقانون كما يُلزم رعيته وأكثر، وأن يكون تجسيدًا حيًا للقانون، ونموذجًا يوضح كيف يمكن للشريعة أن تتجسد واقعًا في سلوك البشر [3]، وكذلك ينبغي أن يعلم أن له حدودًا ليس له أن يتعداها، فإذا خرج عليها، كان عمله باطلًا، وكان من حق الجماعة أن تعزله، وتولي غيره لرعاية شؤونها. [4]

تمهيد:

أولًا: الشريعة لغةً واصطلاحًا

الشريعة لغةً تطلق على معنيين أحدهما الطريقة المستقيمة والثاني مورد الماء الجاري الذي يقصد منه الشرب.

فالشِّرْعةُ والشَّريعةُ في كلام العرب: مَشْرَعةُ الماء وهي مَوْرِدُ الشاربةِ التي يَشْرَعُها الناس فيشربون منها ويَسْتَقُونَ. . والعرب لا تسميها شَريعةً حتى يكون الماء عِدًّا لا انقطاع له ويكون ظاهرًا مَعِينًا...[5]، غير أن التشريع مأخوذ من الفعل شرَّع [6]، والشريعة والشِّرعة مأخوذة من الفعل شَرَعَ. [7]

الشريعة والتشريع في الاصطلاح الإسلامي

---

[1] في هذا المعنى: التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عودة، ص: 42.

[2] الحرية أو الطوفان، ص: 65.

[3] في هذا المعنى: الحرية السياسية في الإسلام، د. أحمد شوقي الفنجري، ص: 102. الإسلام والدولة الحديثة، نحو رؤية جديدة، عبد الوهاب أحمد الأفندي، ص: 47، ط/ دار الحكمة، لندن،

[4] في هذا المعنى: التشريع الجنائي الإسلامي، المستشار عودة، ص: 42.

[5] لسان العرب، 175/8. تاج العروس للزبيدي، 21/ 259.

[6] تاج العروس 21/ 267.

[7] تاج العروس 21/ 259. .

التشريع والشريعة والشِّرعة في الاصطلاح الإسلامي بمعنى واحد وهو: ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين أو ما سنه الله ﷻ لعباده من العقائد والأحكام [1] سواء أكان تشريع هذه الأحكام بالقرآن أم بسنة النبي محمد ﷺ.[2]

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي

سميت الأحكام شريعة لاستقامتها ولشبهها بمورد الماء؛ لأن بها حياة النفوس والعقول كما أن في مورد الماء حياة الأبدان.[3]، أو لأنها يهتدي بها السائرون في دروب الحياة كما يهتدي السائرون في القفار بالطريق والمنهاج [4]، أو لأنها طريق موصل إلى ما هو سبب للحياة الأبدية، كما أن الماء سبب للحياة الفانية أو الدنيوية [5]، أو لأن إتباع تلك الأحكام طريق إلى العمل الذي يُطهر العامل عن الأوساخ المعنوية، كما أن الشريعة طريق إلى الماء الذي يطهر مستعمله عن الأوساخ الحسية. [6]

ثانيًا: وضع الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الشريعة والتشريع

– **الشريعة عامة شاملة لجميع الأحكام الاعتقادية والأخلاقية والعملية، بينما الفقه جزء من الشريعة** ويختص بالأحكام الفرعية العملية كالصلاة والحدود والبيع وسائر تصرفات العباد، وكذلك فإن الشريعة هي القواعد والأحكام التي نزل بها القرآن والسنة، بينما الفقه هو الفهم والاستنباط من الكتاب والسنة أو الجانب التطبيقي لما جاءت به الشريعة. [7]

– **ويعتبر بعض أهل العلم الشريعة المصدر الثابت الذي يحتوى المبادئ العامة**، وأحيانًا يحتوي تفصيلًا دقيقًا، بينما الفقه التطبيق المتطور الذي يستمد من الشريعة ما يناسب كل عصر[8]، أي أن الشريعة وضع إلهي ثابت، وهو ما شرعه الله لعباده من الأحكام، بخلاف الفقه الذي هو اجتهاد إنساني في إطار الشريعة، فالشريعة: دين وأصول وثوابت، بينما الفقه متطور؛ لأنه فروع تواكب مستجدات الزمان والمكان والوقائع والمصالح والأفهام[9]، ولهذا كان الأئمة يعملون دائمًا على ذكر

---

[1] تفسير الطبري 22/ 70. المعجم الوسيط، ط/ دار الدعوة – مجمع اللغة العربية 479/1. مفاهيم إسلامية، موقع وزارة الأوقاف المصرية، ص 187. أيضا لاحظ في معنى الشريعة اصطلاحا: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، مدارسه مصادره قواعده نظرياته، د. رمضان على السيد الشرباصي، الطبعة الثانية، 1403هـ. مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي، ص 9. تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، ص13

[2]: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص 38.

[3] المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، ص 38.

[4] العقيدة والسياسة، د. لؤي صافي ص150-151.

[5] تفسير أبي السعود 3/ 45.

[6] المفردات في غريب القرآن 259 نقلا عن المقاصد العامة للشريعة، د. يوسف الحامد، ص: 21.

[7] المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ، د. رمضان على السيد الشرباصي، ص: 10 ، ط/ مطبعة الأمانة، الثانية، 1403هـ.

[8] شبهات حول الإسلام، الأستاذ محمد قطب، ص 78.

[9] الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، د. محمد عمارة، ص11-12 أيضا معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة، ص 70.

دليلهم من الشرع، وعلى فصل ما كان من اجتهادهم وفهمهم؛ ليكون محل نظر ونقد، فيقبل إن صح دليله، ويرفض إن لم يصح. [1]

– **بينما يرى البعض أن كلمة التشريع تطلق ويراد بها معنيين:** أحدهما إيجاد شرع مبتدأ، وثانيهما بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة.

والتشريع بالمعنى الأول في الإسلام ليس إلا لله، فهو سبحانه ابتدأ شرعًا بما أنزله في قرآنه، وما أقر عليه رسوله، وما نصبه من دلائله.

وأما التشريع بالمعنى الثاني فهو الذي تولاه بعد رسول الله المجتهدون، وهم لم يشرعوا أحكامًا مبتدأه، وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن والسنة وما نصبه الشارع – سبحانه – من الأدلة وما قرره من القواعد العامة. [2]

– **ويعبر البعض عما سبق بأسلوب آخر ويؤيد أن الشريعة تشتمل على نوعين من الأحكام وهما:**

أولهما: المحكم: وهو ما كان موضعًا لدليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح، وليس محلًا للاجتهاد

وثانيهما: المتشابه، وهو ما تفاوتت فيه الاجتهادات وتعددت فيه الآراء لعدم قطعية أدلته ثبوتًا أو دلالة. [3]، ولا ينبغي أن يقتصر معنى الشريعة على ما ورد في نص مباشر في القرآن والسنة، وإطلاق لفظ الفقه على اجتهادات الفقهاء؛ لأن الشريعة ترد بمعنى عام فتكون مرادفة للفظ الدين عقيدة وشريعة، وترد بمعنى خاص فيقصد بها الأحكام العملية من العبادات والمعاملات، وأما الفقه فهو كما عرفه الأصوليون: الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية، وقيدوه بالعملية، فتخرج الأحكام الشرعية العلمية وهي مسائل الاعتقاد، وعلى هذا فالفقه مرادف للشريعة إن قصد بالشريعة معناها الخاص، والفقه جزء من الشريعة، إن قصد بها معناها العام هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن القول بظنية أدلة الفقه وارتباط أحكامه بملابسات الأزمنة والأمكنة التي ظهر بها، قد يدفع البعض إلى محاولة إلغاء جميع ما ذخرت به المكتبة الإسلامية من الفقه مجمعًا عليه ومختلفًا فيه على مدى تاريخ الإسلام.

– **بينما يعبر البعض أيضًا بأسلوب آخر ويقول أن بين الشريعة والفقه منطقة مشتركة ومنطقتين متميزتين:**

فالشريعة الإسلامية وهي الأحكام المنزلة من الله تعالى على نبيه محمد ﷺ في القرآن أو السنة تقوم على الوحي الإلهي، ولذلك فهي تشريع إلهي ولا مجال فيها لرأي الإنسان، وتحرم مخالفته.

أما الفقه الإسلامي فنوعان: أحدهما يعد من الشريعة الإلهية ولا يجوز مخالفته، وهو كل ما يمكن أن ينعدم فيه جانب الرأي والاجتهاد كمعرفة الأحكام المعروفة من الدين بالضرورة، والتي من المفترض ألا يجهلها أحد، وأما النوع الثاني الذي يغلب فيه جانب الرأي والاجتهاد فهو لا يعتبر من الشريعة بمعناها الاصطلاحي، أي لا يعتبر من التشريع الإلهي الذي لا تجوز مخالفته، بل تجوز هذه المخالفة ما دامت مستندة إلى دليل أقوى[4]

---

[1] حقائق الإسلام بين الجهل والجحود، أ. عبد المجيد صبح، ص 210، ط/ دار الوفاء، الأولى، 1407هـ. .

[2] السلطات الثلاث في الإسلام، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص 81.

[3] المحاورة، مساجلة فكرية مع العلمانيين، د. صلاح الصاوي، ص11.

[4] في نفس المعنى: المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، ص 65-66.

والذي أراه أن الخلاف السابق لفظي، ولا يترتب عليه مشكلة؛ لأن الفريق الذي ميز بين الشريعة والفقه، إنما ميز فقط بين الوضع الإلهي للشريعة وبين الاجتهاد البشري للفقه دون فصل يقطع الصلات بينهما، وجعل الوضع الإلهي – الشريعة – المصدر، ومعيار الصواب والخطأ في الاجتهاد البشري[1] ، والقول بعدم اعتبار هذا الجانب من الفقه من الشريعة بمعنى جواز مخالفتها، لا يعني طرح هذا الجانب من الفقه بأي حال من الأحوال، فهو ثروة هائلة لا تقدر بمال، والعلم إنما ينمو ويتكامل بإضافة اللاحقين إلى ما بناه السابقون، لا بهدمه أو تركه، وهذه الإضافة قد تتخذ شكل التهذيب والتنقيح، أو الانتقاء والترجيح، أو التجديد والتكميل. [2]

ومن ناحية أخرى فإن التشريع الذي يسنه المجتهدون استنباطًا من نصوص التشريع الإلهي، يعتبر من قبيل التشريع الإلهي باعتبار مرجعه وقيامه على أحكام الإسلام كما وردت في القرآن والسنة، إلا أنه من ناحية أخرى يعتبر من قبيل التشريع الوضعي باعتباره من عمل المجتهدين. [3]

كذلك فإن التشريع لا يقتصر على الأمور السابقة، ولكنه يتعلق كذلك بتنظيم شؤون الناس الدنيوية، وإذا كان غير المسلمين لا يراعون في تشريعاتهم الأمور الدينية، فإن تنظيم الشؤون الدنيوية مرحلة لاحقة عندنا بعد مراعاة الحكم الشرعي كمرحلة أولى.

وبناءً على ذلك فإن التشريع ينبغي أن يكون له معنى آخر أدق من المعاني التي سبق ذكرها للتشريع في الاصطلاح الإسلامي، وهي إيجاد شرع مبتدأ، أو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة؛ لأن هذين المعنيين يقصران عن بيان المقصود من التشريع، فالمعنى الأول أقرب في الدلالة على الرسالة السماوية كلها وما يقوم عليه الدين من دعائم، وأبعد ما يكون عن التشريع بالمعنى المتداول في الفكر الدستوري الحديث، والمعنى الثاني أقرب في الدلالة على الفتيا منه إلى التشريع، وإذا تصورنا التشريع يقتصر على المعنيين السابقين فيمكن أن يتولاه المجتهدون وأهل الفتيا وحدهم، فيقومون ببيان الحكم الشرعي في أمر ما، وبيان ما إذا كان واجبًا أو مندوبًا أو محرمًا أو مكروهًا أو مباحًا، ولكن بعد أن يتضح الحكم الشرعي لهذا الأمر، فإنه يجب أن يصدر قانونًا يحدد ما استقرت عليه الأمة من قواعد، وهذا هو التشريع بالمعنى الدقيق.

---

(1) سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص203.

(2) شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، د. القرضاوي،ص: 82،ط/ دار الصحوة، القاهرة، الثانية، 1993م.

(3)مرونة الفقه الإسلامي، الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، ص91، ط/ دار الفاروق للنشر والتوزيع، الأولى، 2005م. نظم الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، أحمد زكي يماني، ص 72.

ثالثًا: إطلاق مصطلح الشارع أو المشرع على غير الله تعالى

يرى بعض أهل العلم أنه لا يجوز إطلاق اسم المشرع أو الشارع على غير الله تعالى، سواء كان نبيًا أو مجتهدًا أو حاكمًا؛ ومما يؤيد هذا أن المسلمين طوال تاريخهم لم يطلقوا هذا الاسم على أحد سواء كان من الحكام أو العلماء، وكانوا يطلقون على علمائهم أسماء تحمل دلالة مقصودة مثل المجتهد والفقيه، وهي كلمات تحمل معنى التبعية لا الاستقلال في التشريع [1].

بينما يرى البعض أنه يجوز أن نصف القائمين على تطبيق الشرع المنزل من عند الله ﷻبأنهم شارعون أو مشرعون، كما نصف الإنسان بالعلم والقدرة والإرادة، وهي من صفات الله تعالى، والإنسان إنما يتصف بها على نحو معين، وبالنسبة إلى شيء ما، فهو يعلم جزئية خاصة على نحو معين، وأما العلم الشامل المطلق بمعناه الحقيقي فإنه لا يمكن أن يتصف به إنسان، وكذلك فإن الشارع أو المشرع حقيقة هو الله، وإنما يتصف الإنسان بهذه الصفة بنحو معين [2]،فالشارع بإطلاق هو الله تعالى، والمجتهد هو شارع باستخلاف وبوجه من الوجوه.

يقول الشاطبي: " إن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغًا، والثاني يكون فيه قائمًا مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارع واجب الإتباع، والعمل وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو فيه مبلغ، لابد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضًا في هذا المعنى. . " [3]

والذي أراه أننا – من الأفضل – إذا أطلقنا اسم الشارع أو المشرع على السلطة التي تضع التشريعات أن نقيده بقيد مناسب[4] أو أن نستبدله بكلمة أخرى مناسبة؛ حتى نفرق بين صفة الخالق والمخلوق، ويترسخ عند الناس أن الشارع الحقيقي هو الله تعالى، وأن التشريع للخلق من أفعال الله تعالى التي لا يصح التوحيد إلا بإفراده تعالى بتلك الأفعال، وأن اجتهاد المجتهدين في وضع التشريعات لا يكون إلا في حدود الأصول العامة التي وضعها الله تعالى.

وإن كنت لا أعتقد أن استخدام لفظ الشارع أو المشرع يترتب عليه وقوع في إثم أو في مخالفة شرعية؛ لاستخدام بعض أسماء الله الحسنى لوصف البشر بها نسبيًا، بينما الحقائق المطلقة للأسماء الحسنى هي لله وحده لا شريك له، ومما يؤيد هذا أن علماء اللغة العربية أطلقوا لفظ الشارع على العالم الرباني العامل المعلم. [5]

---

[1] المنهاج القرآني في التشريع، د. عبد الستار فتح الله سعيد، ص: 794، رسالة دكتوراه، نقلا عن الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد أمين ص: 63.

[2] بحوث مختارة في السنة، د. محمد بلتاجي، ص: 170.

[3] الموافقات للشاطبي، 245/4.

[4] في هذا الاتجاه: مدخل دراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية، د. توفيق عبد الناصر العطار، ص: 174-175. نقلا عن الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد أمين، ص: 68. .

[5]لسان العرب لابن منظور 8/ 175. القاموس المحيط ص: 946. تاج العروس 21 / 266. تهذيب اللغة 1/ 271.

ضوابط التشريع في الإسلام أو ضوابط عمل الهيئة التشريعية

الضابط الأول: أهلية الاجتهاد في الهيئة التشريعية

– ظل رسول الله ﷺ يبلغ رسالته حتى أكملها، وأتم الله تعالى بذلك أعظم نعمه على هذه الأمة، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة٣]،. وإكمال الدين يعني أن أمتنا لا تحتاج إلى دين غيره ولا إلى نبي غير نبينا، فلا حلال إلا ما أحله ﷺ، ولا حرام إلا ما حرمه ﷺ[1] ، أو بكلمات أخرى يعني استغناء المسلمين عن استيراد أي أنظمة تشريعية سوى الشريعة الإسلامية، ودوام هذه الشريعة وشمولها، وهذا الشمول لا يعني أن نصوص الشريعة قد نصت على حكم كل واقعة مما يستجد من الحوادث، ولكن شمولها القواعد والمبادئ العامة التي تُمكن المجتهدين من فهم النص الشرعي، واستنباط الحكم عند عدم وجود النص أو عندما تجد وقائع أو حوادث جديدة، ومن هنا تتضح أهمية الاجتهاد، وأنه من أهم مرتكزات الشريعة الإسلامية.

– ولذلك فإنه من المقرر عند جمهور العلماء أنه يُشترط في الهيئة التشريعية أن يكونوا مجتهدين، حتى يتسنى لهم تنزيل الأحكام على النوازل والوقائع، وتحقيق مقاصد الشارع ﷻ في تطبيق الشريعة في الأرض، وتحقيق الصلاح للخلق بجلب النفع لهم، ودرء المفاسد عنهم قدر المستطاع، والبحث هنا يتعلق بمسألتين، وهي الشروط الواجب توافرها في المجتهد، ومسألة تجزؤ الاجتهاد كمدخل للاجتهاد الجماعي:

تمهيد في: تعريف الاجتهاد

الاجتهاد لغة: الجهد: بذل الوسع والطاقة، ولا يستعمل إلا ما فيه جهد ومشقة، يقال: اجتهد في حمل الرحى، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة. [2]

وأما الاجتهاد اصطلاحًا فقد عُرف كثيرا، وأغلبها تعريفات متشابهة لا تختلف إلا في عبارتها أو في ذكر بعض القيود أو عدم ذكرها، وإليك أحدها: " الاجتهاد هو بذل المجتهد وسعه، في استنباط حكم شرعي، من الأدلة التفصيلية في الشريعة."[3]

ويشتمل التعريف السابق على الضوابط التالية:

– أن يكون الباذل جهده مجتهدًا؛ فالاجتهاد مقبول فقط من أهله، وأن يبذل المجتهد وسعه، بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه.

– ويشترط في التعرف على الأحكام الشرعية أن يكون بطريقة الاستنباط، أي بالنظر في الأدلة والبحث فيها، فيخرج حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي أو بإدراكها من كتب العلم [4]. ويدل قيد " الاستنباط "كذلك على أن الاجتهاد

---

[1] لاحظ تفسير ابن كثير 3/ 26.

[2] لسان العرب 3/ 133. المصباح المنير 112/1. تاج العروس 539/7.

[3] راجع هذه التعريفات : إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر 10/8. أيضا الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 169/4. المستصفى للغزالي ص 342. شرح الكوكب المنير 458/4. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص 367.كشف الأسرار 14/4. إرشاد الفحول 205/2-206.

[4] الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان ص 401.

محاولة من المجتهد لكشف حكم الله تعالى على سبيل القطع أو الظن، ولا يسمى تشريعًا؛ لأن التشريع هو الكتاب والسنة. (1)

أولًا: شروط الاجتهاد

اشترط البعض شروطًا كثيرة جدًا للوصول إلى مرتبة الاجتهاد، أذكر منها:

1- اشترط البعض معرفة تفسير جميع آيات القرآن الكريم، وعللوا ذلك بأن تمييز آيات الأحكام عن غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة، وزاد بعضهم حفظه كاملًا؛ لأن الحافظ له أضبط لمعانيه من الناظر فيه.(2)

2- وأنه كذلك لابد للمجتهد أن يكون قد حفظ مئآت الآلاف من الأحاديث.(3)

3- وأنه لابد له من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم... وعلة ذلك أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط، (4)

4- وأضاف البعض أنه لابد له من معرفة علم المنطق(5)، ... وأنه من لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلًا. (6) على الرغم من أن فقهاء الصحابة والتابعين كانوا مجتهدين ولم يكن هذا العلم قد تُرجم أصلًا، وهذا العلم وإن كان له بعض الفوائد في مقام الجدل والمناظرة،(7) إلا أنه ليس له فائدة واضحة في استنباط الحقائق الشرعية.(8)

والواقع أنه يصعب في عصرنا أن تتحقق درجة الكمال في كل شرط من شروط المجتهد، فضلًا عن اجتماعها جميعًا في شخص واحد.

وإليك بإيجاز ما أراه من شروط أساسية يجب تتحقق في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع.، ثم ما أراه من شروط لقبول اجتهاده، ولكي يكون صحيحًا واقعًا في محله.

---

(1)معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ص 470.

(2)كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري، 21/4.

(3)سُئل الإمام أحمد بن حنبل: "إذا حفظ الرجل مائة ألف حديث يكون فقيها، قال: لا ، قال: مائتي ألف قال: لا ، قال: فثلثمائة ألف قال: لا ، قال: فأربعمائة ألف قال: بيده هكذا وحرك يده." إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم 46/1.

(4)الموافقات للشاطبي 115/4.

(5) قال الأسنوي: " فيشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين، وكيفية تركيب مقدماتها، واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره." نهاية السول شرح منهاج الوصول، 398/2. أيضا المستصفى للغزالي، ص: 343.

(6)المستصفى للغزالي، ص: 10.

(7)الاجتهاد في الإسلام، أصوله، أحكامه، آفاقه، د. نادية شريف العمري، ص:107 وما بعدها، ط/ مؤسسة الرسالة، الثالثة، 1405هـ.

(8)الموافقات للشاطبي 115/4.

أولًا: شروط أساسية يجب أن تتحقق في المجتهد المطلق. (1)

1- العلم باللغة العربية

معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، ولا يشترط أن يبلغ درجة الخليل (2)، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل يكفيه القدر اللازم لفهم النصوص الشرعية فهمًا سليمًا، يمكنه من معرفة المراد منها.

2- العلم بكتاب الله عز و جل

فهو الأصل ومرجع كل دليل، وأرى أنه لابد للمجتهد من معرفة إجمالية واطلاع عام على معاني القرآن كله، وأما آيات الأحكام فينبغي معرفتها معرفة تفصيلية، ولكن لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عالما بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة، ومن معرفة الكتاب، معرفة الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن الكريم، ومعرفة أسباب نزول الآيات المتعلقة بالأحكام.

3- العلم بالسنة النبوية الشريفة

فلابد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة ولا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وكذلك لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى، ومن معرفة السنة، معرفة الناسخ والمنسوخ من الحديث، وكذلك معرفة أسباب ورود الحديث.

4- العلم بالإجماع

فينبغي أن تتميز عنده مواقعه حتى لا يفتي بخلافه، ولا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف بل كل مسألة يفتي فيها فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفة للإجماع إما بأن يعلم أنه موافق مذهبا من مذاهب العلماء أيهم كان أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية. (3)

5- العلم بأصول الفقه

علم أصول الفقه عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، فبه يعرف المجتهد أدلة الشرع وترتيبها في الرجوع إليها، وطرق استنباط الأحكام منها، وأوجه دلالات الألفاظ على معانيها، وقوة هذه الدلالات، وما يقدم منها وما يؤخر،

---

(1) لاحظ في هذه المسألة: المستصفى للغزالي ص: 342-345.

(2) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الازدي اليحمدي، (100-170 هـ)، من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي، ولد ومات في البصرة، وعاش فقيرا صابرا. الأعلام للزركلي 314/2،

(3) لاحظ على سبيل المثال: مذكرة أصول الفقه للشنقيطي، ص: 370.التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة، د. مصطفى سلامة، ص: 486.

وغير ذلك مما يبحثه علم أصول الفقه. وجدير بالذكر أن بعض العلماء جعلوا معرفة وجوه القياس وشرائطه المعتبره شرطًا للمجتهد؛ لأن القياس قاعدة الاجتهاد، وتُبنى عليه كثير من الأحكام التفصيلية، والواقع أنه على الرغم من أهمية القياس، إلا أنه لا ضرورة لإفراده بالذكر؛ لإنه يدخل ضمنًا في علم أصول الفقه.

6- العلم بمقاصد الشريعة

اتفق أهل العلم فيما سبق من شروط لابد من توافرها في المجتهد، وأنه إذا تخلف شرط منها لم يكن أهلًا لهذا المنصب، ولكنهم اختلفوا في اشتراطهم لشروط أخرى ينبغي وجودها في المجتهد، ومن أهم الشروط المختلف في ذكرها، اشتراط العلم بمقاصد الشريعة، فمنهم من لم يعدها ضمن شروط المجتهد أساسًا[1]، ومنهم من لم يعدها من ضمن الشروط التي يتوقف عليها وجود ملكة الاجتهاد، ولكنه اعتبر أن عدم رعايتها يقدح فقط في صحة الاجتهاد، وأنه سيقع في غير محله [2]، ولكني أرى أنه من شروط المجتهد الأساسية أن يعلم قصد الشارع الحكيم أو مقاصد الشريعة، وأنها مبنية على اعتبار مصالح العباد، ودفع المفاسد عنهم، ويكون ذلك بمعرفة الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع.

وعمومًا فإنه لابد للمجتهد من معرفة مقاصد الشريعة؛ لأن اجتهاده في المسائل التي ليست دلالتها واضحة يكون بأن يظهر له ما هو الأقرب إلى قصد الشارع، كما يتضح فيما يلي:

أ- يحتاج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة في بحثه عما يعارض الأدلة التي لاحت له، وعند تعارض الأدلة، في نظره في كيفية العمل بالدليلين معا، أو رجحان أحدهما على الآخر؛ وذلك لأن بحثه عن الدليل المعارض يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه من أن الدليل الذي بين يديه غير مناسب لأن يكون مقصودًا للشارع.

ب- يحتاج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة عند قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على ما ورد حكمه؛ لأن القياس يعتمد على معرفة وإثبات علل التشريعات، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة.

ت- يحتاج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة عند إعطاء حكم لفعل أو واقعة جديدة وقعت للناس، ولا نظير لها لقياس عليها، مما يكفل دوام أحكام الشريعة وعمومها لكل العصور والأجيال.

ث- يحتاج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة في إدراك حكمة الشارع في الأحكام الشرعية التعبدية. [3]

ثانيا: الشروط الواجب تحققها لقبول الاجتهاد، ولضمان أنه يكون صحيحًا، واقعا في محله:

(1): العدالة والتقوى

---

[1] لاحظ فيما سبق المستصفى للغزالي، ص: 342- 343.

[2] الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي،ص: 46-48.

[3] المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف حامد، ص: 107-109، ط/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الثانية، 1415هـ. مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص: 183- 188، ط/ دار النفائس، الأردن، الثانية، 1421هـ.

وهو شرط لجواز الاعتماد على فتواه وقبولها، وليس شرطًا لصحة الاجتهاد، وهو أن يكون عدلًا مجتنبًا للمعاصي القادحة في العدالة، فمن ليس عدلًا لا تقبل فتواه.[1]

(2) العلم بأحوال الناس وأعرافهم

من لوازم مراعاة مصالح الناس، واستنباط الأحكام بناءً عليها، ولكي يكون الاجتهاد صحيحًا، واقعًا في محله، ينبغي للمجتهد الإحاطة بأعراف الناس[2]، وأن يكون المجتهد عارفًا بالواقعة، مدركًا لأحوال المسألة المجتَهد فيها، وما يتعلق بها من ظروف ومشكلات وأفكار مختلفة. [3]

ويحسن فيما يتعلق بالشرطين السابقين أن نذكر ما قاله الإمام أحمد بن حنبل أنه :" لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ ان يُنَصِّبَ نَفْسَهُ لِلْفُتْيَا حتى يَكُونَ فيه خَمْسُ خِصَالٍ: أولها:أن تَكُونَ له نِيَّةٌ، فَإِنْ لم يَكُنْ له نِيَّةٌ، لم يَكُنْ عليه نُورٌ وَلَا على كَلَامِهِ نُورٌ،... الرَّابِعَةُ: الْكِفَايَةُ، والا مَضَغَهُ الناس، الْخَامِسَةُ: مَعْرِفَةُ الناس." [4]

وعلق ابن القيم على ما سبق : " فأما ما يتعلق بالخصلة الأولى فإن نية المجتهد – أو عدالته وتقواه – هي رأس الأمر وأساسه وأصله الذي عليه يُبنى..، فكم من مريد بالفتوى وجه الله تعالى ورضاه والقرب منه، ومريد بها وجه المخلوق ورجاء منفعته وما يناله منه تخويفًا أو طمعًا، فيفتي الرجلان بالفتوى الواحدة، وبينهما في الفضل والثواب أعظم مما بين المشرق والمغرب... وأما الخصلة الرابعة، فهي كفايته وعدم احتياجه إلى الناس؛ لأنه لا يأكل منهم شيئًا، إلا أكلوا من لحمه وعرضه أضعافه،... فالعالم إذا مُنح غناءً، فقد أعين على تنفيذ علمه، وإذا احتاج إلى الناس، فقد مات علمه وهو ينظر ...، وأما الخصلة الخامسة: فهي معرفته بالناس، فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيها فيه، فقيها في الأمر والنهي ... كان ما يُفسد أكثر من يصلح، ... تَصَور له الظالمُ بصورة المظلوم وعكسه، والمحقُ بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال...، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا ..."[5]

وأخيرًا: الواقع أن ثورة المعلومات الهائلة التي نعيشها الآن، سواء عن طريق الحاسوب أو عن طريق شبكة المعلومات العنكبوتية "الانترنت"، قد يسرت مواد الاجتهاد بدرجة كبيرة جدًا، فإنه يمكن الآن الاحتفاظ بمئات الآلاف من الكتب على قرص أو على حاسوب، والبحث فيها، والوصول إلى نتائج مفيدة جدًا في لحظات قليلة، سواء في تحقيق وتخريج الأحاديث أو في معرفة آيات الأحكام أو أحاديثها أو في معرفة الناسخ والمنسوخ ومواطن الإجماع ومعاني الكلمات، وكذلك يمكن معرفة أقوال وآراء العلماء السابقين والمعاصرين في أي مسألة من المسائل في لحظات قليلة، فضلًا عن أن كثيرًا من المعاهد والكليات الدينية تقوم بتدريس اللغة العربية وفنونها، والفقه وأصوله على أدق الوجوه وأكملها، ولكن يتبقى شيء أساسي يُميز المجتهد

---

[1] المستصفى للغزالي، ص: 342.

[2] الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 405.

[3] في هذا الاتجاه: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي، ص: 47.

[4] إعلام الموقعين لابن القيم، 199/4.

[5] إعلام الموقعين لابن القيم، ص: 4/199- 205.

الحقيقي، وهو قدرته الفطرية على النظر والاستدلال، وما حباه الله تعالى من ملكة التفكير والبرهنة بالحجة، وإدراك مقاصد الشريعة، وفهم النصوص وتطبيقهما على واقعه وعصره.

ثانيًا: تجزؤ الاجتهاد كمدخل للاجتهاد الجماعي

الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدًا في نوع أو في فرع من فروع العلم، أو في باب من أبوابه، مقلدًا في غيره، كمن استفرغ وسعه وأحاط إحاطة شاملة من جميع الجوانب بفرع الفرائض مثلًا وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو بباب الجهاد أو الحج أو غير ذلك، مع الحد الأدنى من الإلمام النسبي بما يقتضيه المقام من الشروط السابقة للمجتهد المطلق، ويكون هذا: إما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإما لعدم ظهور دليل له، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغة له الإفتاء بما لا يعلم في غيره، والصواب المقطوع به أنه له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؛ لأنه قد عرف الحق بدليله وقد بذل جهده في معرفة الصواب، فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع، وهذا من التبليغ عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ، ومنعه من الإفتاء بما علم خطأ محض. [1]

ومما يؤكد هذا أنه ليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين منها: لا أدري، وكم توقف الشافعي رحمه الله، بل الصحابة في المسائل، فيجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض. . . [2]

والواقع أن الهدف الرئيسي من وضع شرائط الاجتهاد هو أن يجتنب العالم الذي يقوم بالاستنباط الوقوع في الخطأ، فإذا تحقق هذا المقصود في الاجتهاد في فرع من فروع العلم أو حتى في مسألة من مسائله، فما المانع من أن نقبله، وكذلك فإنه من المعلوم أن العالم إذا قدر على الاجتهاد يحرم عليه التقليد، وينطبق هذا على العالم القادر على الاجتهاد في مسألة ما، وإذا منعناه من الاجتهاد، سيكون حاله التقليد، وهو لا يصح. [3]

والخلاصة أن تجزؤَ الاجتهاد هو في حقيقته التخصص الدقيق في فرع من فروع العلم، ولكن بشرط وجود الأهلية العلمية العامة للفهم والاستباط، ومما لا شك فيه أن التطور العلمي الهائل الذي يشهده العصر الحديث جعل التخصصات تتعدد في شتى المجالات، مما يصعب أو يستحيل على الشخص الواحد مواكبتها والإلمام بها جميعًا. . ، وكذلك أدى إلى وجود الكثير من المسائل التي لا يستطيع فردٌ واحدٌ البت فيها بمفرده، ولابد من عرضها على أهل الخبرة والاختصاص لاستكمال النظرة الشمولية ومعرفة حقيقتها.

الاجتهاد الجماعي

وبناءً على ما سبق ذكره من عدم اشتراط التخصص في مختلف أنواع العلوم لبلوغ درجة الاجتهاد، فضلًا عن شيوع التخصصات المنفردة، فإن الاجتهاد الجماعي هو الصيغة المثلى للاجتهاد في عصرنا الحديث، بحيث يجمع شتات المعارف والعلوم بجمع التخصصات المختلفة حتى يكمل بعضها بعضا.

---

[1] إعلام الموقعين لابن القيم 4/236-237.

[2] المستصفى للغزالي ص: 345

[3] تجزئة الاجتهاد في أصول الفقه الإسلامي، مصطفى محمد جبري شمس الدين

وعرف البعض الاجتهاد الجماعي بأنه: " اتفاق أغلبية المجتهدين في نطاق مجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية ينظمها ولي الأمر في دولة إسلامية على حكم شرعي عملي، لم يرد به نص قطعي الثبوت والدلالة، بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور." [1]

والواقع أن للاجتهاد الجماعي أهمية كبيرة في التشريع الإسلامي حيث إنه " يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، كما أنه يكون أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وهو في الوقت نفسه يعوض عما قد يتعذر علينا اليوم من قيام الإجماع، ويسد إلى حد كبير الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق، والاجتهاد الجماعي ييسر للأمة استمرار الاجتهاد ويمنع أسباب توقفه أو إغلاق بابه... وهو من أنجع السبل إلى توحيد النظم التشريعية للأمة، وأيضًا فإن الجماعية في الاجتهاد يتحقق بها التكامل بين الساعين للاجتهاد، ويتحقق بها التكامل في النظر للقضايا محل الاجتهاد." [2]

والذي أراه إن الاجتهاد ينبغي أن يكون جماعيًا في كل القضايا المستجدة ذات الطابع العام أو المعقدة أو المتشعبة بين عدة علوم، وفي القضايا العامة التي تعددت أقوال وآراء المجتهدين السابقين فيها، وصار لزامًا انتقاء أو ترجيح أحد هذه الأقوال حتى تكون قاعدة قانونية يلتزم بها الجميع، وكذلك في المسائل التي قامت أحكامها على أساس متغير مثل المسائل التي بُنيت على العرف أو المصلحة أو حسب ظروف الزمان أو المكان مما يوجب تغيرها عند تغير الأساس التي بُنيت عليه. [3]

ولا ريب أن الشورى في تدبير القضايا السياسية وفي استنباط الأحكام الشرعية وفي البت في الأحكام القضائية عند سلفنا، وخصوصًا في عصر الخلفاء الراشدين، لم تكن موضع اختلاف في يوم من الأيام، وهي كلها عبارة عن اجتهادات جماعية، [4]وإليك ما يؤكد ذلك مما ورد عن الخلفاء الراشدين:

---

[1] أبحاث ندوة الإمارات حول الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، 2/ 1079، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات- العين، ط/1417 هـ، الأولى.

[2]الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، د. عبد المجيد الشرفي، سلسلة كتاب الأمة، العدد 62، Islamweb.net/ver2/library/unnah.php.

[3]أيضا في هذا الاتجاه: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، د. عبد المجيد الشرفي، سلسلة كتاب الأمة، العدد 62، Islamweb.net/ver2/library/unnah.php.

[4]لاحظ الاجتهاد الجماعي للدكتور أحمد الريسوني، ص:3 وما بعدها، والأمثلة التي ذكرها في هذا السياق.

روى مَيْمُونُ بْنُ مِهْرَانَ [1]: "كَانَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ الْخَصْمُ نَظَرَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ مَا يَقْضِي بَيْنَهُمْ قَضَى بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ وَعَلِمَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي ذَلِكَ الْأَمْرِ سُنَّةً قَضَى بِهِ، فَإِنْ أَعْيَاهُ...جَمَعَ رُءُوسَ النَّاسِ وَخِيَارَهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَإِنْ أَجْمَعَ رَأْيُهُمْ عَلَى أَمْرٍ قَضَى بِهِ." [2]

وعن ميمون بن مهران أيضًا أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يفعل ذلك فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان لأبي بكر ﷺ فيه قضاء، فإن وجد أبا بكر رضي الله عنه قد قضى فيه بقضاء، قضى به، وإلا دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم فإذا اجتمعوا على الأمر قضى بينهم. [3]

وقد سار التابعون على نفس المنوال، وكان المرجع في الفتاوى إلى الفقهاء السبعة، فكان إذا جاءتهم المسألة، دخلوا فيها جميعًا، ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم وينظروا فيها. [4]

ولما قدم عمر بن عبد العزيز المدينة واليًا عليها،... دعا عشرة نفر من فقهاء البلد... ثم قال: إني دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعوانًا على الحق، ما أريد أن أقطع أمرًا إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم.." [5]

وبناءً على ما سبق فإن مفهوم الاجتهاد الجماعي للهيئة التشريعية فيما يتعلق بموضوع بحثنا هو " أن يبذل مجتهدون – منتخبون من غيرهم من العلماء– جهدهم في استنباط حكم شرعي ظني فيما يتعلق بمعاملات الناس يكون ملزمًا لهم ويحقق مقاصد الشريعة، بحيث يكون هذا الاستنباط بعد البحث والتشاور فيما بينهم".

ويرى البعض أن صورة الاجتهاد الجماعي تصلح تطبيقًا للإجماع كمصدر من مصادر التشريع [6]، والذي أراه أن الاجتهادات المنبثقة عن الاجتهاد الجماعي لا تندرج تحت باب الإجماع الأصولي بشروطه التي نص عليها الفقهاء، وإن كانت حجة ظنية وأقرب إلى الصواب من أي اجتهادات فردية، ويمكن أن تُعد بديلًا عمليًا للإجماع الأصولي كلما تعذر الوصول إليه.

---

[1] الإمام الحجة، أبو أيوب الجزري الرقي، أعتقته امرأة من بني نصر بن معاوية بالكوفة، فنشأ بها، ثم سكن الرقة، حدث عن أبي هريرة، وعائشة، وابن عباس، وابن عمر وغيرهم، قيل مولده عام أربعين هجرية. سير أعلام النبلاء 71/5 .

[2] سنن البيهقي الكبرى , 10/ 114، ح20128. سنن الدارمي، 262/1، ح163وقال حسين سليم أسد : رجاله ثقات غير أن ميمون بن مهران لم يدرك أبا بكر فالإسناد منقطع.

[3] سنن البيهقي الكبرى , 10/ 114، ح20128.

[4] التهذيب للحافظ بن حجر نقلا عن القرار رقم 3، الدورة 8، بشأن موضوع الاجتهاد، مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي في 888 جمادى الأولى 1405هـ الموافق 29 يناير 1985م.

[5] الطبقات الكبرى لابن سعد، 334/5.

[6] مصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص: 167-168.

الضابط الثاني: تقنين الشريعة كأثر من آثار الاجتهاد الجماعي

التقنين لغةً: مصدر قنن بمعنى وضع القوانين [1]، والقانون مقياس كل شيء وطريقه، وهي كلمة مولدة، أي غير عربية الأصل. [2]

وأما اصطلاحًا فهو: صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات ممهدة لها، جامعة لإطارها، في صورة مواد قانونية، يتقيد بها القضاة،ويسهل الرجوع إليها.[3]

وأصل مسألة التقنين هو: هل يجوز إلزام السلطة القضائية باتباع رأي مؤسسة الاجتهاد المتمثلة في الهيئة التشريعية، وعدم القضاء بغيره؟

والذي أراه أن قيام العلماء المجتهدين (الهيئة التشريعية) بصياغة الأحكام الشرعية في جانب المعاملات في صورة مواد قانونية مرتبة مرقمة، يرجع إليها القاضي، ولا يتجاوزها، ولو كان مجتهدًا، – بعد اعتمادها من السلطة المختصة –ولو كانت على خلاف الرأي الراجح في المذهب الذي يتبعه، ويتعامل على أساسها الناس، وهو ما يُسمى بتقنين الشريعة، ضرورة من الضروريات التي يوجبها تعقد القضايا والعلاقات المختلفة في العصر الحديث، ووسيلة عصرية لتطبيق الشريعة الإسلامية، وأثر من آثار الاجتهاد الجماعي المنشود، وذلك للأسباب التالية:

1– أن عدم التقنين وحرية القاضي في الاختيار من بين العديد من الأقوال المتعددة والمختلفة أحيانًا في المسألة الواحدة، يؤدي إلى اختلاف تعامل القضاة مع القضية الواحدة تبعًا لما يقوده اجتهاد كل واحد منهم؛ مما يجعل المتقاضين على جهل بما تتجه إليه الأحكام، سواء كان لهم أو عليهم؛ ويخلق شيئًا من البلبلة والاضطراب وعدم الثقة في نتيجة الأحكام القضائية ؛ فضلًا عن أنه قد يقوم البعض بالتحري عن القاضي الذي سيحكم بالرأي الذي يناسبه، ويعمل على إحالة القضية إليه. [4]

2– ليس جميع القضاة على درجة من العلم الذي يمكنهم من الاجتهاد، واستنباط الأحكام الفقهية من الأدلة الشرعية، فضلًا عن مجرد الاختيار أو الترجيح بين المذاهب المختلفة، وبالتالي فإن التقنين يمثل أكبر عون للقاضي على إقرار الحكم الراجح[5]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن فقه النوازل من المستجدات التي تحتاج إلى حكم شرعي بصفة متجددة،

---

[1] المعجم الوسيط، 2/ 763.

[2] لسان العرب 13 / 348.

[3] جهود تقنين الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص: 26، ط/ مؤسسة الرسالة. مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. القرضاوي، ص: 259.

[4] تطوير النظام القضائي السعودي وأثره في إنصاف المرأة ونيلها حقوقها د. يوسف بن عبد اللطيف بن حمد الجبر، ص: 19.

[5] مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الشيخ القرضاوي، ص: 268. تطوير النظام القضائي السعودي وأثره في إنصاف المرأة ونيلها حقوقها د. يوسف بن عبد اللطيف بن حمد الجبر، ص: 19.

ولا يُعقل وليس من الحكمة أن يترك ذلك لاجتهاد القضاة على الرغم من كثرة مشاغلهم، وعدم تفرغهم للبحث والاستقصاء في كل المستجدات المختلفة. [1]

3- التزام القاضي بما يقننه العلماء الراسخون من الهيئة التشريعية يحقق مصلحة الأمة، ولا يشكل بأي صورة من الصور خروجًا عن الحكم بما أنزل الله تعالى، بل العكس هو الصحيح؛ لأن في قيام جماعة المجتهدين ببذل أقصى جهدهم في استخراج أرجح الأحكام وأوفقها وأكثرها مراعاة لحاجات الناس، وترتيبها ليسهل على القاضي أن يحكم بها حكمًا صحيحًا شرعيًا متبعًا للنصوص ومحققًا لمقاصد الشريعة هو عين الحكم بما أنزل الله ﷻ[2].

4-بل إن عدم إتباع التقنين يفتح السبيل أمام القوانين الأجنبية للدخول في البلاد الإسلامية والحكم بغير ما أنزل الله تعالى؛ وذلك لأن الفقه الإسلامي يتميز بغزارته حتى قيل أنه بحر لا ساحل له، وعدم وجود مجموعة أو هيئة تشريعية تجمع شتاته، وتسهل للباحث فيه أن يستخرج ما يطلبه، يدفع أكثر الباحثين، ولا سيما رجال القانون الوضعي، إلى الابتعاد عن منهل الشريعة الإسلامية، والاتجاه إلى التشريعات الغربية وموسوعاتها الميسرة لكل باحث. [3] بينما التجربة العملية في البلاد التي قامت بتقنين الفقه الإسلامي تكشف أن الأحكام الفقهية تصبح معروفة، حتى لدى غير المشتغلين بالفقه والقانون. [4]

5- وأما القول بأن تقنين الفقه يعني الحجر على القاضي أو تقييده بحكم معين، وهو الذي يختاره واضعو القانون، يُرد عليه بأن الواقع يؤكد أن القضاة في كل بلد من البلدان عادة يكونون مقلدين وملتزمين بمذهب معين، بل بالقول الراجح في هذا المذهب، مما يعني أن القاضي ليس له، في حالة عدم التقنين، الحرية الكاملة لاختيار ما يريد، وإن لم يأخذ ذلك شكل القانون المدون، وما دام الأمر كذلك، فإنه من الأولى – بلا ريب – أن يكون هذا التقييد من خلال قانون يضعه أفضل العلماء الثقات المجتهدين المتبحرين في فقه الشريعة ،وذلك مع ملاحظة أن يتم هذا التقنين من خلال جميع المذاهب الإسلامية، دون الاقتصار على الراجح من مذهب بعينه؛ لأن الله تعالى لم يتعبدنا بالتزام مذهب بعينه، إلا ما جاء به النص الملزم من كتابه تعالى وسنة رسوله ﷺ، أما اجتهادات البشر فيؤخذ منها ويرد، وبهذا نستطيع أن نختار وننتقي الأرجح دليلًا، والأكثر مراعاة لمصالح الناس ورفعًا للحرج عنهم، والأوفق بتحقيق مقاصد الشريعة من ثروة تشريعية هائلة نتجت من تعدد الاجتهادات وتنوع المدارس والآراء والمذاهب الفقهية، ولا نضيق ما وسعه الله ﷻ علينا،[5] وكذلك مراعاة مراجعة تلك القوانين على ضوء

---

[1] مجلة البحوث الإسلامية، العدد 33، ص: 48-49 نقلا عن: تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين، د. عبد الرحمن بن أحمد الجرعي،ص: 19 ، بحث مقدم إلى ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر، جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

http://www.sharjah.ac.ae/Arabic/Academics/Colleges/ShariaIslamic/Pages/PreviousConferences.aspx

[2] في هذا المعنى تقنين الأحكام الشرعية ودورها في إثراء المنظومة القانونية الجزائرية، الدكتور عبد المجيد بوكركب، ص: 27. بحث مقدم إلى ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر.

[3] في هذا الاتجاه: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين، ص: 42.

[4] تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة، د. المكاشفي طه الكباشي، ص: 14.

[5] مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الشيخ القرضاوي، ص: 268.

التطبيق العملي، وملاحظات المجتهدين من القضاة خلال فترات محددة؛ لتعديل ما ينبغي تعديله من تلك القوانين،هذا من جانب.

ومن جانب آخر، فإنه لا يوجد أي قانون مدون مهما اتسعت مواده وتشعبت فصوله يستطيع أن يحيط بجميع الوقائع والحالات التي يختصم فيها الناس، فضلًا عن أن التقنين لا يرفع الخلاف في الآراء بصورة جذرية، فقد يختلف القضاة في تفسير بعض النصوص، مما يعني أن القاضي سيتعين عليه حتما أن يبحث بنفسه أحيانا في الشريعة لاستخراج الحكم الفقهي، وسيكون له الحرية في الاجتهاد، مع وجود التقنين المكتوب[1].

6- أن أساس الاعتراض على التقنين قديمًا يتمثل في أن من سيقوم بالتقنين قد يكون لا يعلم كل أحاديث الرسول ﷺ؛ أو أن الناس في كل مصر من الأمصار قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، ودانوا بها؛ وذلك لتفرق صحابة الرسول ﷺ في الأمصار المختلفة ، ولأنه سيكون جهد فردي غالبًا، قد لا يرضى به أهل البلدان الأخرى[2]، وأما الآن فقد جُمعت السنة ودُونت، ولن يُترك منها شيء في حالة التقنين، فضلًا عن أن من يقوم بالتقنين ليس فردًا وإنما هو عمل جماعي.

7- أن قيام هيئة تشريعية بعملية التقنين هو الذي يشكل حلًا – نسبيًا- لما اشترطه جمهور الفقهاء أن يكون القاضي من أهل الاجتهاد، وأنه لا يجوز تقليد غير المجتهد القضاء، وإن قُلد القضاء كان حكمه باطلًا، وإن وافق الصواب[3]، لأنه من ناحية يصعب في القريب العاجل تحقق الاجتهاد في عشرات الآلاف من القضاة في كل البلاد الإسلامية، ولو كان اجتهادًا جزئيًا في إطار وظيفة القضاء، ومن ناحية أخرى فإن شرط الاجتهاد المطلق يتحقق في مجموع علماء الهيئة التشريعية التي تقوم بالتقنين، وتضع الأحكام التي يطبقها القاضي، وهي بذلك تقوم بالدور الأكبر، ويتبقى للقاضي دور هام في الاجتهاد في معالجة كل حالة بما يناسبها في إطار الحد الأعلى والحد الأدنى المحدد مسبقًا، حيث إنه لا يمكن وضع قاعدة قانونية لكل حالة؛ وبذلك نكون جمعنا بين محاسن التقنين ومحاسن عدم التقنين جمعًا مناسبًا.

8- وأخيرًا فإن التقنين يعد من طاعة ولي الأمر في الأمور الاجتهادية الذي رأى في ذلك تحقيقًا لمصالح تفوق المفاسد المترتبة عليه؛ والقضاة بمثابة الوكلاء عن الإمام، وهم نواب له؛ لأنهم صاروا قضاة بإذنه، والوكيل مقيد بشروط موكله فلا يخرج عن حدودها.

---

[1] مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الشيخ القرضاوي، ص: 268. تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين، د. عبد الرحمن بن أحمد الجرعي، ص: 9، بحوث ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر.

[2] روى أيضا ابن قتيبة رفض الإمام مالك ما طلبه منه الخليفة أبو جعفر المنصور من أن يضع كتابا يحمل عليه الناس، ويعهد عليهم ألا يقضوا بسواها وقال له:" أصلح الله الأمير إن أهل العراق لا يرضون علمنا ولا يرون في عملهم رأينا.." الإمامة والسياسة، 323/2 .

[3] الأحكام السلطانية للماوردي، ص:73-74. الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، ص: 62. السلطة القضائية، د. نصر فريد واصل، ص: 143-144.

الضابط الثالث: منزلة العقل ودوره الحقيقي في الإسلام

يرتبط بيان منزلة العقل ودوره في الإسلام ارتباطًا وثيقًا بموضوع الاجتهاد، فالعقل والاجتهاد وجهان لعملة واحدة. والكلام عن ضوابط وشروط الاجتهاد يتممه بيان منزلة العقل ودوره في الإسلام.

وبقليل من البحث يتبين أن الإسلام اعتبر العقل في نواح؛ لأنه يستطيع إدراكها، ولم يعتبره في نواح أخرى؛ لأنه يعجز عن الإحاطة بها، وإليك بيان ذلك :

أولًا: العقل ليس مصدرًا مستقلًا للتشريع،وليس حاكمًا بإطلاق على النصوص

لا يعد العقل مصدرًا مستقلًا للتشريع؛ لأنه لا يحقق العدالة والمثالية المطلوبتين في القانون ذاته، بل ولا الموضوعية الحيادية المجردة أحيانا؛ لأن العقول البشرية تتفاوت في إدراكها للأمور، وتختلف مقاييس الخير والشر في نظرها، ويقصر إدراكها لحقائق الأشياء الغامضة، ولا تستطيع كشف ما يجيء به المستقبل من أحداث، وليست معصومة من الاندفاع وراء الشهوات والنزوات، ولهذا كانت القوانين التي لا تهتدي بالمنهج الرباني قاصرة دائما عن تحقيق العدالة والمصلحة والاستقرار، وكانت دائمًا تحتاج إلى التغيير والتبديل أو التعديل وإصلاح الناقص فيها بعد زمن قصير من إصدارها. (1)

ودور العقل الطبيعي هو الفهم والإتباع والاعتقاد لما جاء به الوحي في هذه الأمور؛ لأن الوحي جاء ليكون ميزانا بين العقول المختلفة، فأي عقل من هذه العقول هو الذي يُجعل ميزانا لمعرفة الحقائق، وما فائدة الوحي المنزل ما دام العقول والآراء والأفكار والمناهج الوضعية والمذاهب البشرية تستطيع أن تصل إلى الحق، وما فائدة الوحي قرآنا وسنة، ونحن نستطيع أن نعرف الحق بغيرهما. (2)

فلا يجوز أن يُعظم العقل ويُقدس ويُجعل حاكمًا بإطلاق على النصوص، فإذا وافق العقل النص، قُبل النص، وإلا فلا، بدون إي اعتبار للقواعد والأصول الشرعية في التعامل مع النصوص (3)، وإنما الصحيح أن الشرع هو الحاكم على العقل، ويجب على العقل القاصر أن يسلم بأي أخبار يجدها في الشرع ولا يستطيع أن يدركها.

قال الشاطبي: " لا يجعل العقل حاكمًا بإطلاق وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع، بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم، وهو الشرع، ويؤخر ما حقه التأخير، وهو نظر العقل؛ لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكما على الكامل لأنه خلاف المعقول والمنقول. . . "(4)

---

(1)تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص 164-165. أيضا الاعتصام للشاطبي، 321/2-322

(2) التيار العقلي لدى المعتزلة، وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، د. سهل بن رافع بن سهيل العتيبي، ص: 6 وما بعدها، بحث في قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، ج الملك سعود.

(3) التيار العقلي لدى المعتزلة، وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، د. سهل بن رافع بن سهيل العتيبي، ص: 6 وما بعدها. أيضا في نفس الاتجاه: المحاورة، مساجلة فكرية مع العلمانيين، د. صلاح الصاوي، ص: 75-76، ط/ موقع الشيخ على الإنترنت.

(4)الاعتصام للشاطبي 326/2. أيضا في نفس المعنى مقدمة ابن خلدون ص: 460.

فالقضية ليست في إعمال العقل، ودوره في فهم النصوص الشرعية، ولكن القضية هي: هل أساس الدين العقل، والإتباع والمأثور تبعًا للمعقول، أم أن الأصل في الدين الإتباع، والمعقول تبع، أو بكلمات أخرى: أيهما المقدم عند الاختلاف، وأيهما التابع؟

قال أبو القاسم الأصبهاني (ت 535): " أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الإتباع والمأثور تبعًا للمعقول، وأما أهل السنة؛ قالوا: الأصل في الدين الإتباع، والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولو كان الدين بني على المعقول لجاز للمؤمنين أن لا يقبلوا شيئًا حتى يعقلوا. . "[1]

والواقع أن إدراك العقل لحسن الأفعال أو قبحها أو إدراكه للمصالح وللمفاسد هو إدراك وسطي بين طرفين:

طرف أول يرى أن كون الفعل حسنا أو سيئا إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه، وهذه أمور لا تعرف إلا بالشرع، "فالقبيح ما نهي عنه شرعا، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية، فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه، لم يكن ممتنعا، وانقلب الأمر" [2]، وكذلك المصلحة والمفسدة مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيها ... فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلا ألا تكون كذلك. [3]

وطرف ثاني يرى أن حسن الأفعال وقبحها صفات ذاتية للفعل، يدركها العقل، لا يُتوقف في معرفتها أو أخذها على الدليل السمعي، وما الشرع إلا كاشف عن تلك الصفات، وأن الله تعالى يجب عليه أن يفعل ما استحسنه العقل، ويحرم عليه أن يفعل ما استقبحه العقل.

وأما القول الوسط – مع التسليم بأن العقل وحده ليس مصدرًا للأحكام– فهو أن العقل يدرك الحسن والقبح؛ لأنها صفات ثابتة للأفعال معلومة بالعقل والشرع، والشرع جاء بتقرير ما هو مستقر في الفطرة والعقل من تحسين الحسن، والأمر به، وتقبيح القبيح والنهي عنه، ولكن ذلك لا يستلزم حكما في فعل العبد، بل يكون الفعل صالحا لاستحقاق الأمر والنهي، والثواب والعقاب، ولكن الحكيم سبحانه وتعالى لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه، هذا من ناحية. [4]

ومن ناحية أخرى، فإن إدراك العقل لحسن الأفعال أو قبحها، أو إدراكه للمصالح والمفاسد، ليس إدراكًا تامًا مطلقًا، ولكنه إدراك مجمل، فالعقل يدرك على سبيل المثال حسن العدل إجمالًا، وأما كون هذا الفعل المعين عدلًا أو ظلمًا، فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد، .. وكذلك الفعل يكون مشتملًا على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته.. أو يكون الفعل مصلحة لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك.. أو يكون مفسدة في الظاهر،

---

[1] المؤمنونة في إثبات المحجة، أبو القاسم الأصبهاني، 347/1، ط/ دار الراية، الرياض، الثانية.

[2] المواقف لعضد الدين الإيجي، 262/3، ط/ دار الجيل، بيروت، الأولى، 1997م.

[3] الموافقات للشاطبي، 315/2.

[4] مفتاح دار السعادة لابن القيم، 59/2، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت

وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل.. فتأتي الشرائع ببيان كل ذلك... فكيف يكون معرفة حسن بعض الأفعال وقبحها بالعقل مغنيًا عما جاءت به الرسل؟[1]

ثانيًا: العقل ركن أساسي من أركان الشريعة الإسلامية

وعلى الرغم من أن العقل ليس حاكمًا بإطلاق على النصوص في الفقه الإسلامي، إلا أنه ركن أساسي من أركان الشريعة الإسلامية

العقل أساس أو مناط التكليف، فإذا ما فُقد العقل، ارتفع التكليف، والحجة تقام على العقلاء، قال تعالى: ﴿لِّيَهۡلِكَ مَنۡ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٖ وَيَحۡيَىٰ مَنۡ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٖۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ٤٢﴾ [الأَنفَالِ]. ، وهو أحد الضرورات الخمس التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية،والتي أمر الله ﷻ بحفظها ورعايتها، وهي الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

وأحكام الإسلام كلها معقولة تخاطب أولي الألباب والنهى، وتخاطب من يعقل ويسمع، قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ ٢١٩﴾ [البَقَرَةِ].

وقال سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٢٤٢ ﴾ [البَقَرَةِ].

وإعمال العقل والرأي هو الأساس في استمرار الاستنباط، وهو من المبادئ المقررة شرعًا لدراسة القرآن والسنة، وهو ما سار عليه السلف الصالح إذ تصدوا لفهم كتاب الله تعالى وأعملوا الرأي فيه فهمًا واستنباطًا للوصول إلى مقاصده.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ١٧ ﴾ [القَمَرِ].

أي سهلنا لفظه، ويسرنا معناه لمن أراده، ليتذكر الناس. . فهل من طالب علم فَيُعَان عليه؟ [2].

وتحقيق المصلحة مرتبط بالعقل، وبما أن المصلحة هي من مقاصد الشريعة، كان العقل بالتالي هو الرائد لهذه المصلحة، وحيث ينتفي حكم العقل في حكم ما، تنتفي المصلحة فيه، أي لا تكون من الشريعة في شيء.

وهكذا يتبين أن العقل ركن أساسي في الشريعة الإسلامية، وهو البصيرة والمعرفة في مقاصدها، وهذا لا يستدل عليه إلا بالعقل الذي يعلم به المرء عظمة هذه الشريعة ونعمة الله ﷻ وإحسانه وثوابه وعقابه وبميزان العقل يعلم الإنسان أن القواعد والأحكام الفقهية متفقة مع أسس هذه الشريعة لينال الإنسان بتطبيقها الظفر والثواب وينجو من العقاب

ثالثًا: لا يتصور تعارض النص الصحيح مع العقل الصحيح السليم.

العقل السليم لا يعارض الحق، وإذا وجد ما يوهم التعارض، فإن الوحي مقدم ومحكم؛ لأنه صادر عن المعصوم ﷺ، والعقل لا عصمة له؛ لأنه نظر البشر القاصر المعرض للوهم والخطأ والنسيان والهوى والجهل والعجز.

---

[1] مفتاح دار السعادة لابن القيم، 117/2.

[2] تفسير ابن كثير، 478/7، .

قال ابن القيم: " الذين زعموا [1]أن العقل يجب تقديمه على السمع عند تعارضهما، إنما أتوا من جهلهم بحكم العقل ومقتضى السمع، فظنوا ما ليس بمعقول معقولًا، وهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل صريح وليست كذلك، أو من جهلهم بالسمع، إما لنسبتهم إلى الرسول ما لم يرده بقوله، وإما لعدم تفريقهم بين ما لا يدرك بالعقول، وبين ما تدرك استحالته بالعقول، فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل. "[2]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموفق للشرع..." [3]

فأحكام الشريعة موافقة لمقتضى العقل والقياس الصحيح، فما نُص عليه من الأحكام في الكتاب والسنة معقول المعنى، له حكم جليلة، وأسرار تشريعية سامية، حتى العبادات لها في جملتها من الحكم والمنافع التهذيبية والخلقية والنفسية والاجتماعية ما لا يخفى على ذوي العقول السليمة، وأما بعض تفاصيل العبادات التي قد يخفى علينا وجه الحكمة فيها، فإن خفاءها لا ينفي وجودها، وقد تكون العلة في إخفاء الحكمة، اختبار قوة إيمان العبد وإظهار مدى طاعته لربه.

وأما ما لم ينص عليه وهي الأحكام الاجتهادية المبنية على الرأي والقياس ومراعاة المصالح ودرء المفاسد، فمصدره العقل وحرية الرأي التي لا تتقيد إلا بمراعاة العدالة وإقرار الحقوق. [4]

قال ابن تيمية: " ليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفًا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفًا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر. وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس: علمنا قطعًا أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياسًا صحيحًا لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده. " [5]

---

[1]من هؤلاء الشـــيخ محمد عبده حيث يقول: " اتفق أهل الملة الإســـلامية إلا قليلًا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أُخذ بما يدل عليه العقل، وبقى في النقل طريقان:

طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في فهمه.

وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل." الشـريعة الإسـلامية في القرآن، نظرية الحق، ص 129-130.

[2] الصواعق المرسلة لابن القيم 459/2.

[3]درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، 147/1، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

[4] فقه الإسلام، حسن أحمد الخطيب، ص268، ط/ الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1992م.

[5] مجموع الفتاوى لابن تيمية، 505/20، ط/ دار الوفاء. .

الضابط الرابع: التمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز فيها الاجتهاد

من نافلة القول الإشارة إلى أن الالتزام بسيادة الشريعة على الجميع حكامًا ومحكومين هو الفارق والمميز الرئيسي بين النظام الإسلامي وأي نظام وضعي آخر، وبناء على ذلك فإن تعامل المجتهدين مع النصوص يتفرع إلى منطقتين متميزتين يتضح من خلالهما كيف يُمَكن الإسلام المجتهدين من وضع الأنظمة الحديثة واستخلاص الأحكام التفصيلية التي تتناسب مع كل عصر، مع المحافظة على هوية الأمة والالتزام بثوابتها:

أولًا: منطقة مغلقة لا يدخلها النظر والاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف، وهذه المسائل يمكن الاستدلال عليها بأكثر من طريق:

– **المعلوم من الدين بالضرورة: وهي المسائل التي لا يحتاج للعلم بها نظر واستدلال ، ويشترك في معرفتها العامة والخاصة على السواء**[(1)]، وعلى سبيل المثال.

أمور العقيدة التي جاءت فيها نصوص قطعية مثل وجوب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء خيره وشره، وكذلك فرضية الصلاة والزكاة

قال تعالى :﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ٤٣ ﴾[البَقَرَةِ]. وفرضية الصوم قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣﴾ [البَقَرَةِ]. ، وفرضية الحج قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آلِ عِمۡرَانَ ٩٧]. فأصول العبادات لا مجال للرأي فيها، وحكمتها العامة وهي الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم، لا يُعتبر علة خاصة ينبني عليها ما يُفهم منها؛ ولأنه لو كان علة، لما قيد الشارع ﷻ العبادة بصفة مخصوصة، ولأمرهم بمجرد التعظيم بما أمر وبغيره، ولكان الخارج عن حده وأمره غير ملوم على خروجه. [(2)]

– وكذلك مما يعد معلومًا من الدين بالضرورة فرضية الحجاب: قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ﴾ [الأَحۡزَابِ ٥٩]. وحِل البيع وحرمة الربا، قال تعالى:﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾ [البَقَرَةِ ٢٧٥]. وحرمة الزنا، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ٣٢ ﴾[الإِسۡرَاءِ]. ، وحرمة الخمر والميسر، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ ﴾ [المائدَةِ٩٠]،، وحرمة زواج المحارم.

– **وكذلك– بطريق آخر – يُعد من المنطقة المغلقة التي لا يدخلها النظر والاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف مسائل القطعيات** التي ثبت الحكم فيها بنصوص قطعية في ثبوتها – أي بقرآن أو سنة صحيحة – قطعية في دلالتها – بحيث تدل على المراد منها دلالة واضحة تحتمل معنى واحدًا، فهذه لا يجوز أن يختلف فيها المسلمون، ولا أن يقننوا ما يخالفها. [(3)]

(1) حاشية ابن عابدين، 221/4. الفواكه الدواني، 1/ 39. تحفة الحبيب على شرح الخطيب، 8/2.

(2) الموافقات للشاطبي 300/2.

(3) الوجيز في نظم الحكم والإدارة، د. سليمان الطماوي، ص: 118-119.

قال الغزالي: " والمجتَهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي.." [1].

وقال الشاطبي: " فأما القطعي؛ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلًا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعًا.." [2]

– ويدخل فيما سبق مما لا يجوز فيه الاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف– بطريق آخر–كل ما له في الكتاب أو السنة عقوبة مقدرة ونصاب مقدر وعدد معين حيث لا يتغير في أصله بتغير البيئة واختلاف العصر [3]؛ وبناء على ذلك فإنه لا مجال للاجتهاد في كل نص صريح مفسر بصيغته، أو بما ألحقه الشارع ﷻ به من بيان. [4]، فلا يمكن أن يكون اجتهادًا ما يبهته البعض بأنه لا داعي للالتزام بقطع يد السارق وجلد الشارب ورجم الزاني؛ وذلك بحجة أن النصوص المتعلقة بهذه العقوبات تهدف إلى الردع والزجر؛ لأنها قاسية مهلكة، فيمكننا استبدال هذه العقوبات بعقوبات أخرى أخف منها، مما يحقق كذلك مقصد الشريعة.

– وكذلك لا مجال للاجتهاد فيما كان فيه إجماع سابق ، حتى مع عدم ورود نص قطعي كتوريث الجدات السدس، ومنع توريث ابن الابن مع وجود الابن، وبطلان زواج المسلمة بغير المسلم؛ لأن المجتهدين إذا أجمعوا على حكم، فهو حكم الأمة، والأمة لا تجتمع على ضلالة. [5]

وينبغي ملاحظة أن الإجماع المستند إلى مصلحة –كما سبق – يبقى حجة قائمة مادام محققًا للمصلحة، فإذا تغير وجه المصلحة، جاز مخالفة الإجماع وإحداث حكم يتناسب مع المصلحة الحادثة [6]، وكذلك إذا انعقد إجماع اجتهادي بناءً على دليل من العرف، فلمن بعدهم أن يستدلوا بغيره[7]، عند اختلاف العرف والعادة.

ثانيًا: منطقة مفتوحة، هي منطقة واسعة تتعدد فيه الآراء وتختلف فيه الاجتهادات[8].

وهي تكون فيما لا نص فيه أو إجماع كما يدل على ذلك حديث معاذ بن جبل عندما بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن، إذ جعل اجتهاده بعد بحثه في الكتاب والسنة.[9]

---

[1] المستصفى، ص: 345.

[2] الموافقات، 4/156.

[3] في هذا الاتجاه: السلطات الثلاث، د. الطيماوي، ص: 341. الشورى والديمقراطية النيابية، د. داود الباز، ص: 165. التعليل المصلحي لتصرفات الحاكم، رسالة ماجستير، سعيدة بومعراف، ص: 74. مصادر التشريع فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ص: 9.

[4] أصول الفقه، د. وهبة زحيلي 1052 -1054. الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان 406-407.

[5] مصادر التشريع فيما لا نص فيه، الشيخ خلاف، ص11-12.

[6] الوجيز في أصول الفقه، د. وهبة الزحيلي ص: 49.

[7] التعليل المصلحي لتصرفات الحاكم، ص: 76-77.

[8] قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " إن الحاكم ليس له أن ينقض حكم غيره في مثل هذه المسائل – المسائل الاجتهادية – ولا للعالم والمفتي أن يلزم الناس في مثل هذه المسائل. " مجموع الفتاوى، 30/ 79.

[9] سبق تخريجه.

قال ابن القيم: " فصل في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص وذِكْر إجماع العلماء على ذلك." [1]

وقال الخطيب البغدادي: " باب في سقوط الاجتهاد مع وجود النص".[2]

وتكون كذلك فيما فيه نص من ناحية الفهم والتطبيق، ويدل على ذلك قول النبي ﷺ: " لاَ يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ". [3]. فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، وقالوا لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلا،وهؤلاء نظروا إلى اللفظ. [4]. فما عنف أحدا منهم من أجل الاجتهاد المسوغ. [5]

وفي هذه المنطقة يكون المجال واسعا لولي الأمر أن يغير مرتبة الحكم، وإليك بيان ذلك :

1- منطقة العفو

هي المنطقة التي تركتها النصوص قصدا لاجتهاد أولي الأمر وأهل الحل والعقد في الأمة بما يحقق المصلحة العامة، ويرعى المقاصد الشرعية، من غير أن يقيدنا الشارع فيها بأمر أو نهي[6].

عن أبي الدرداء ﷺ ، قال ﷺ: " مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلالٌ، وَمَا حَرَّمَهُ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسَى شَيْئًا " [7].

2- منطقة النصوص الظنية، والظن هنا يكون من جهة الثبوت، وهذا خاص بالسنة، ويكون من جهة دلالة النص على الحكم المطلوب استنتاجه، وهذا يشمل الكتاب والسنة جميعا، ومجال الاجتهاد هنا واسع سواء عند التأكد من صحة وثبوت النص أو عند فهمه وتفسيره والاستنباط منه بشرط ألا يكون هذا الاجتهاد مخالفا للكتاب والسنة، فإنه لا يُقبل من أي مسلم كائنا من كان أن يغير الحكم الشرعي الوارد بنص قاطع من الله ﷻ ورسوله ﷺ، أو أن يشرع على هواه فيأتي بتشريع ليس من كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ، وإنما الاجتهاد في نطاق الأحكام الظنية بهدف تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فيمكن تغير الحكم الظني المحظور – مثلا – إلى مباح أو العكس، إذا تغير السبب الذي يقتضي الحظر إلى سبب آخر يقتضي

---

[1]" إعلام الموقعين 279/2.

[2]الفقيه والمتفقه ص 504. أيضا المستصفى ص345

[3] صحيح البخاري 321/1، ح904.

[4] تحفة الأحوزي، 466/4.

[5] فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني 209/1.

[6] مدخل لدراسة الشريعة للشيخ القرضاوي ص140. النظرية العامة للشريعة، د. جمال الدين عطية ص 47.

[7] المستدرك على الصحيحين 406/2، ح 3419. صححه الذهبي في التلخيص. جامع الأحاديث للسيوطي، 313/6، مجمع الزوائد لأبي بكر الهيثمي، 1/ 171، ط/ دار الريان للتراث – دار الكتاب العربي، 1407 هـ، وقال: وإسناده حسن ورجاله موثقون.

الإباحة أو العكس، فالحكم الظني عندما يوصف بالوجوب، يكون مقترنا بصفة تقتضي هذا الوجوب، وحين يوصف بالإباحة يكون قد اشتمل على صفة تقتضي هذه الإباحة، وحين يوصف بالتحريم كذلك يكون مقترنا بصفة تقتضي أن يكون الفعل محرما، وبناء على هذا فإن اختلاف الصفة في الحكم توجب اختلافه، وكذلك التغير في الأحكام لا يكون إلا في الأحكام الظنية [1]، فولي الأمر عندما توجب المصلحة عليه أن يقيد أمرا كان في أصله مباحا، هو في الحقيقة لا يعد مباحا، وعندما يعاقب عليه، لا يعاقب على مباح، وإنما يعاقب على محرم، إذ وصف الإباحة قد زال عنه، وهكذا يكون عقابه على كل فساد أو كل ما يؤدي إلى فساد. [2]

وكذلك يمكن تخصيص النص الظني بالمصلحة الملائمة، وليس في ذلك تعطيلا للنصوص؛ لأن التخصيص بيان لا تغيير، بدليل بقاء العمل بالعام في غير ما خصصته المصلحة، فالحكم الشرعي من الوجوب والتحريم والإباحة إنما هو دائم أبدي إذا استكمل شروطه وأركانه ومقدماته، فإذا تخلفت هذه الشروط أو وقعت أمور خارجة عنه، فأخرجت الحكم عن مقصوده، فإن الحكم الأصلي المستنبط من النص لا يُعمل به في هذه الحال، ويخرج بعض الأفراد الذين لم يتحقق فيهم المناط أو المعنى المتبادر من النص. [3]

وإليك بعض الأمثلة التي توضح المراد، وهو كيفية الاجتهاد مع وجود النص، أو كيفية التمييز بين الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة وبين السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زمانا ومكانا [4]، وهو ما يسميه البعض تخصيص النص بالمصلحة [5]، أو يسميه البعض تغيير الحكم تبعا لقاعدة تحقق المصلحة، أو ما يقتضيه العدل [6]:

أ– في تقييد المباح أو نقله إلى المحظور.

المراد بالفعل المباح هو الذي خير الشرع بين فعله وتركه، ولا يترتب عليه أثر في الثواب والعقاب، [7] أي أنه لا مسؤولية على فعله كما لا مسؤولية على تركه، إلا إذا قصد في فعله التقوّي به على طاعة الله تعالى فهو مثاب بهذه النية، وكذلك الحلال فهو المسموح به شرعًا أو المباح، ويرد مقابل الحرام الذي يرد فيه النص بطلب الكف عن الشيء على وجه الجزم والقطع، وعلى سبيل المثال لتقييد المباح:

---

[1] مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية، د. عبد السلام التونجي، ص: 127-128، بنغازي، ليبيا.

[2] الجريمة لأبي زهرة ص: 219.

[3] تخصيص النص بالمصلحة، إعداد أيمن جبرين، ص: 67-68، ج النجاح، فلسطين.

[4] الطرق الحكمية لابن القيم، ص25-26.

[5] تخصيص النص بالمصلحة ص: 216.

[6] مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية، ص: 133

[7] التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، 3/ 185. البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، 1/ 221.

- أباح الله تعالى شراء اللحوم وأكلها دون أي قيد لا في الزمان ولا في المكان، قال تعالى: ﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة١].، وفي عهد عمر بن الخطاب ﷺ قلت اللحوم، ولم تكف حاجة الناس، فرأى أن يضع قيدًا على شراء اللحوم، ومنع أن يشتري الرجل لحمًا يومين متتالين؛ ليفسح المجال لتوسيع دائرة تناول الناس اللحوم [1].

أباح الله تعالى الزواج من الكتابيات، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾ [المائدة٥].

ومع ذلك اجتهد عمر ﷺ وأمر بعض ولاته من السابقين في الإسلام بتطليق بعض نسائهن من أهل الكتاب[2]، وعمر ﷺ لم يغير حكمًا ثبت بنص قطعي، وإنما أوقف العمل به لبعض الأفراد نظرا لبعض الاعتبارات مثل الخشية من أن يقتدي المسلمون بولاتهم ويُعرضوا عن الزواج بالمسلمات، مما يُفضي إلى كسادهن وتعنيسهن، وفتنتهن عن دينهن، فضلًا عن أن زواج الولاة والأمراء من الكتابيات قد يُفضي إلى المساس بأمور الدولة وتعرضها لأخطار التجسس والدسائس. [3]

ومن الواضح أن حق ولي الأمر في منع أو تقييد بعض المباحات يكون لمصلحة راجحة في بعض الأوقات أو بعض الأحوال أو لبعض الناس، وليس له أن يمنعها منعًا عامًا مطلقًا مؤبدًا؛ لأن المنع المطلق المؤبد أشبه بالتحريم الذي هو حق خالص من حقوق الله سبحانه وتعالى[4].

ب- في أن تغير الوصف يقتضي تغير الحكم بما يناسبه

- جعل الله ﷻ للمؤلفة قلوبهم نصيبا من مصارف الصدقات، قال تعالى:﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾[التوبة٦٠].، وطبق الرسول ﷺ هذا النص على بعض من رأي ضرورة تأليف قلوبهم، وأراد أبو بكر ﷺ تطبيقه، ولكن عمر ﷺ رأي العدول عن تطبيق النص السابق؛ لأنه يعلم أن النصوص معللة، وأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، والحاجة إلى تأليف قلوب بعض حديثي العهد بالإسلام هي علة حكم استحقاقهم للزكاة، فإذا وجدت العلة وجد الحكم، مثله مثل وصف الفقر للفقير، إذا انتفى عنه بتحصيله المال وعدم حاجته، ينتفي الحكم ولا يصبح مستحقًا للزكاة. فاجتهاد عمر ﷺ في ذلك متعلق بتحقيق المناط[5]، فقد رأى أن علة استحقاق المؤلفة قلوبهم في عهده لم يعد متحققا؛ لأن الإسلام في عزة وقوة فلا يحتاج إلى تأليف قلوبهم بالمال، فأوقف تطبيق الحكم لتخلف مقصده، إذ لا عبرة بالوسائل إذا لم تحقق المقاصد.

---

[1] عمر بن الخطاب، أبو الفرج الجوزي، ص: 68.

[2]تفسير القرطبي 68/3.

[3]التعليل المصلحي لتصرفات الحاكم، سعيدة بومعراف، ص88.

[4] الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي،ص: 78-79، ط/ دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1994م.

[5] وهو وجود علة الأصـــل في الفرع، وذلك يقتضـــي المعرفة الحقيقية بالواقع ومكوناته، ومعرفة المحكوم فيه على حقيقته، ومعرفة ما يدخل فيه وما لا يدخل.

وفي ذلك قال صاحب مسلم الثبوت: (إنه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة[1]، وفي التعبير عنهم بالمؤلفة قلوبهم إشارة إلى ذلك)[2]

– أمر الله تعالى بقطع يد السارق، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[المائدة٣٨]،. ولكن عمرﷺ اجتهد واسقط هذا الحد في عام المجاعة[3]، وليس في ذلك تعطيلًا للنص، ولكن هذه المسألة مثل سابقتها تتعلق بتحقيق المناط، فالعلة التي علق الشارع — سبحانه – عليها إقامة الحد لم تتحقق؛ لأنه لا قطع على من دفعته حاجته وضرورته للسرقة؛ لأن المضطر يجوز له أن يأخذ من مال غيره ما يسد ضرورته، ولو من غير إذنه، وقصد الاعتداء على مال الغير منتفي عند السارق في هذه الحالة، وحد السرقة يسقط بوجود شبهة حق للسارق فيما سرقه، ويؤيده قولهﷺ: " ادْرَؤُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا، فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ. "[4]

ج– في تبدل الحكم تبعا لتبدل حال الناس

كان الطلاق الثلاث بلفظة واحدة يقع طلقة واحدة في عهد الرسول ﷺ وأبي بكر ﷺوسنتين من خلافة عمر ﷺ ، ولما رأى عمر تبدل حال الناس، واستعجالهم في أمر كان لهم فيه إناه، استخفافا بالمرأة، ألزم الطلاق الثلاث لمن أوقعها مجتمعة[5]، فشدد عليهم لما فيه مصلحة — من وجهة نظره – في هذا التشديد، وألزم المستعجل بما التزم به على سبيل العقوبة والتعزير في ظروف وملابسات استدعت ذلك في نظره، وعمر ﷺلم ينه عن واجب، وإنما نهى عن مباح؛ تحقيقا للمصلحة وعقابا لمن يستخف بعصمة النكاح.

د– في تغير الاجتهاد لجلب مصلحة أو درء مفسدة

فتح المسلمون العراق في عهد عمر بن الخطابﷺ، وطلب منه الفاتحون أن يقسمها عليهم، كما فعل رسول اللهﷺفي أرض بني النضير وبني قريظة، ولكن رأى عمر المصلحة في عدم التقسيم؛ وذلك للفرق الكبير بين أرضي اليهود وأرض العراق والشام ومصر، فأرض يهود المدينة جلا عنها أصحابها أو قتلوا فكان طبيعيا أن توزع على المحاربين، ولكن أرض الشام ومصر والعراق يعيش عليها أصحابها، فكان لابد من بقائها في أيديهم[6]، وأنه إذا قسم الأرض صار الريع العظيم في يد قلة قليلة من المسلمين، ولا يبقى شيء لمن يأتي بعدهم، فضلا عن أنه يمكن توظيف الخراج المستفاد من الأرض في نفقات ورواتب وتكاليف الجنود والمرابطين على الثغور، وفي هذا مصلحة عامة للمسلمين، فما فعله عمرﷺليس تغييرا أساسيا في حكم

---

(1) العلة هي مناط الحكم لأنها مكان نوطه أي تعليقه، وسميت علة لأنها أثرت في المحل كعلة المريض. انظر روضة الناظر: ابن قدامة ص276.

(2) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري 84/2.

(3) الموسوعة الفقهية الكويتية 205/26. مجلة البحوث الإسلامية ، العدد 29 ، ص:161، ط/ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية.

(4) سنن البيهقي الكبرى 123/9، ح 18073. المستدرك للحاكم 4/ 426، ح 8163. وضعفه الشيخ الألباني في أرواء الغليل 468/1، ح 2355.

(5) صحيح مسلم 1099/2، ح1472.

(6) موسوعة الحضارة، السياسة في الفكر الإسلامي، د. أحمد شلبي، ص: 97.

شرعي، فالعلة في حكم الرسولﷺليست موجودة في عهد عمرﷺ، فعدل عن حكمه ﷺ إلى حكم آخر يحقق مصلحة أعظم ويدفع مفسدة أشد.

هـ- وعلى سبيل المثال في فعل أمر لم يفعله الرسول ﷺ طلبًا للمصلحة أو دفعا للاختلاف

- نزل القرآن على رسول الله ﷺ منجمًا، وحفظه المسلمون في الصدور، وكتبوه على صحاف ورقاع متفرقة، حتى كانت معركة اليمامة، واستشهاد عدد كبير من القراء وحفظة القرآن، فأشار عمر بن الخطابﷺعلى أبي بكر ﷺ بجمع القرآن، فأبى أبو بكر في البداية؛ لأنه كان يرى ذلك محظورًا؛ لأن الرسول ﷺ لم يفعله، حتى شرح الله صدره لذلك، وتم جمع القرآن، وفي هذا نقل للحكم من المحظور إلى المباح تبعًا للمصلحة التي فيها صلاح الأمة.

- وحدث مثل ذلك في عهد عثمان ﷺ عندما اختلف الناس في قراءة القرآن، وادعى كل فريق أن قراءته هي الصحيحة، ورمى الفريق الآخر بالكفر، فأمر عثمان الصحابة أن يكتبوا للناس مصحفًا إمامًا، وأمر بكل ما سواه من القرآن أن يُحرق، فحظر عثمان ما كان مباحًا، وهو قراءة الناس القرآن على سبعة أحرف، على حسب لهجات الناس المختلفة، وهو من باب التيسير، حتى لا ينتشر الخلاف بين الناس وتكون فتنة.

ومن خلال الاجتهادات في المسائل السابقة تعلمنا كيف نتعامل مع النص إذا ترتب على تطبيقه على بعض أفراده مفسدة أو مشقة، فإذا كان تطبيق نص عام على بعض أفراده أو وقائعه الجديدة لا يحقق مقصوده أو يؤدي إلى مفسدة أعظم أو يفوت مصلحة أرجح، فإنه ينبغي العدول عن هذا العموم في هذه الأفراد أو الوقائع وإعطاؤها حكما يتفق مع مقصود الشارع، وهذا يدل دلالة واضحة على أن مجال الاجتهاد في النصوص على أساس المصلحة ليس في أصلها وغايتها وجوهرها، وإنما هو في تطبيقها ومناطها. [1]

[1]في هذا الاتجاه: تخصيص النص بالمصلحة، إعداد أيمن جبرين، ص: 216.

الضابط الخامس: التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية.

التدرج لغةً: من دَرَجَ، من باب دخل، ودرج الشيء يدرج درجًا ودرجانًا، أي مشي مشيًا ضعيفًا، ودنا، ومضى لسبيله. . ، واستدرجه: رقاه من درجة إلى درجة. . ، والتدرج أخذ الشيء قليلًا قليلًا، والتقدم شيئًا فشيئًا. [1]

وأما التدرج – عند من يقول به – اصطلاحًا: فهو تطبيق جزئي لبعض الأحكام الشرعية التي تهيأت الظروف المناسبة لها، ثم السعي لتهيئة المجال لتطبيق الجزء الثاني من الأحكام، وهكذا حتى يتم تطبيق الشريعة كاملة في الحياة والمجتمع[2]، على أن يتم أثناء ذلك بيان المبادئ الأساسية في سائر الأحكام، وخاصة المحرمات التي يوجه الناس إلى تركها والامتناع عنها، ريثما يتم معالجتها وتطبيق الأحكام الشرعية فيها.

تباينت أقوال الفقهاء في هذه المسألة ففريق منهم يقول أنه لا مجال اليوم للتدرج، حيث أُقفل بَابُه بتشريع الأحكام، أما تطبيقها فلابد أن يكون دفعة واحدة، وفريق منهم يقول أن الحكمة قاضية بالتدرج وصولًا للمطلوب، لأن الطبائع لا تقبل التكاليف جملة واحدة، ولا تتخلى عن عادتها ومألوفها دفعة واحدة، وعموما انحصر الخلاف في قولين:

القول الأول: عدم جواز التدرج في تطبيق أحكام الشريعة[3]

يرى أصحاب هذا القول أنه لا فرق بين واجب وواجب، ولا بين حرام وحرام، وأحكام الله ﷻ سواء، يجب أن تطبقها الدولة الإسلامية، وأن تنفذها جميعا دون تأخير أو تسويف أو تدريج، حيث أن التدرج يعني تعطيل جملة من أحكام الله التي شرعها لعباده فترة من الزمن، وتطبيق قانون وضعي بدلًا منه خلال هذه الفترة, وهذا يعني أن القانون الرباني غير صالح لأن يحكم العباد في بعض الأحيان، وأن القانون الوضعي صالح لذالك؛ لان الأصلح مقدم دائما.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أولًا: القرآن الكريم

– قال الله تبارك وتعالى ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴾[ٱلۡمَائِدَةِ ٣]تدل الآية أنه ما دام الدين قد كمل، وأن الأحكام قد استقرت، فلا يجوز التدرج في تطبيق الأحكام وتأجيل

---

(1) المعجم الوسيط 277/1.

(2) التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، النشمي، ص: 9، نقلا عن التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص: 29، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت، الأولى، 1420هـ.

(3)انظر حول تطبيق الشريعة، الأستاذ محمد قطب، ص: 27. ملاحظات على بعض كتب الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، للشيخ بن باز، ص: 4. منبر التوحيد والجهاد – التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي http://tawhed.ws/r?i=nigihi6r. التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري .http://hanein.info/vb/showthread.php?t=119576&page=1 التدرج في التشريع، أبو إسحاق الأطرش الدبوري http://forsanelhaq.com/showthread.php?t=243705.ويفهم من: في ظلال القرآن، الأستاذ سيد قطب، 841/2، 902/2-903.

ما يُزعم من عدم إمكانية تطبيقه، وأما ما نُقل من التدرج في الأحكام الشرعية فإنه كان قبل استقرار الأحكام واكتمال الدين ، أمّا الآن فلا يجوز تأجيل التطبيق بدعوى المرحلية واستدلالًا بالتدرج في التشريع الذي كان قبل نزولًا لآية المذكور.- قال تعالى:﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾ [آلِ عِمۡرَانَ].

ووجه الدلالة واضح وهو وجوب التطبيق الفوري لأحكام الإسلام، حيث إن الآية الكريمة فيها الأمر بالمسارعة إلى ما يرضي الله تعالى، وما يرضيه سبحانه هو تطبيق شرعه، وجريان أحكامه، وتحاكم الناس إلى دستوره الذي أنزله على عبده ورسوله ﷺ ليحكم به بين الناس.

وما التدرج والمرحلية إلا تباطؤ وتكاسل وتسويف لا مسارعة، وهو غير مراد الآية، فوجب كونه منهيًا عنه.

- قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ ﴾ [المائدَةِ٩٠].الآية السابقة بينت أن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام صارت حرامًا وستبقى كذلك إلي أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولا يجوز أبدًا لأحد أن يستبيحها أو أن يعود ليحرّمها تدريجيًا كما يدّعي القائلون بالتدرج ، لأن زمن الوحي قد انتهى ، ولا يجوز للحاكم أن يُسقط الحد عن شاربها. [1]

- قال تعالى ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٤٤﴾ [المَائِدَةِ].

القول بجواز التدرج يعني جواز الحكم بغير ما أنزل الله مرحليًا للوصول إلي تطبيق أحكام الإسلام كاملة ، والحكم بغير ما أنزل الله تعالى في بعض المسائل مما يندرج تحت حكم الآية السابقة، فهل يجوز تطبيق بعض أحكام الكفر مرحليًا!! [2]

وكذلك استدل أصحاب هذا القول بكثير من الآيات التي تأمر بالالتزام بكل أحكام الإسلام سواء كانت أوامر أو نواهي، حيث إن هذه الآيات تشتمل على ألفاظ العموم، وهي موجهة إلى جميع المؤمنين حكامًا ومحكومين، ومن هذه الآيات:

قوله تعالى :

﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُٱلۡعِقَابِ ٧﴾ [الحَشۡرِ].
يشمل جميع الأوامر وجميع النواهي، فيجب التقيد بكل ما أمر الله به وما نهى عنه ، وهي موجهة لجميع المؤمنين أفرادًا وجماعات وحكامًا، فالعموم كائن في الخطاب وفي المكلفين. [3]

[1] لاحظ فيما سبق: التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 9.
[2] التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 10.
[3] منبر التوحيد والجهاد – التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٤٤﴾ [المَائِدَةِ]،. وفي آية ثانية ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٤٥﴾[المَائِدَة]. ، وفي ثالثة:﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤٧﴾ [المَائِدَةِ]. , لفظ "ما" في الآيات الثلاث من ألفاظ العموم، فتشمل جميع ما أنزل الله، والذي يدعوإلي التدرج، يدعو إلي ترك بعض الأحكام في بعض الأحوال،والشريعة تطبق كافة وما عدا ذلك فهو إتباع خطوات الشيطان. [1]

وقوله تعالى﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا ٣٦ ﴾ [الأَحۡزَابِ].,يؤكد عدم جواز التدرج لأن القائلين بالتدرج بعد إكمال الدين يريدون أن يتخيروا، إذ لا معني للتدرج إلا التخير بين فعل أو ترك ما أمرنا به أونهينا عنه، فضلًا عن أن كلمتا "مؤمن" و" مؤمنة" نكرتان مسبوقتان بنفي فأفادتا العموم، ولفظ "أمرًا" لفظ مطلق لم يقيد، ولفظ" أمرًا" نكرة مضافة وهي تفيد العموم ولم يرد ما يخصص هذا العموم.[2]

قوله تعالى﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ٤٩ ﴾ [المائِدَةِ]. , وجه الدلالة: تأمر الآية الرسول ﷺ وجميع الحكام من بعده أن يحكموا بجميع ما أنزل الله من أحكام، لأن "ما" —كما سبق– من ألفاظ العموم ؛ وكذلك تنهى الرسول ﷺ ومن بعده من الحكام عن إتباع أهواء الناس وعن الافتتان عن بعض ما أنزل الله ، والتدرج يستوجب افتتانًا عن بعض ما أنزل الله ، لا معني له غير هذا. [3]

قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٢٠٨ ﴾ [البَقَرَةِ] .

السلم في الآية هي الإسلام –كما ذكر جمهور المفسرين [4]— وتأمر الآية جميع المؤمنين أن يستسلموا لله تعالى وأن يتبعوا جميع أحكام الدين، ولا يَدَعُوا منه شيئًا، ولا يخلطوا به غيره. [5] ، وبذلك فإنه لا يجوز ترك شيء من أحكام الإسلام بحال من الأحوال ؟وما التدرج والمرحلية –كما يرون – إلا ضرب من ترك العمل بهذه الآية الكريمة. [6]

قال ﷻ :

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ٩٧ إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ

---

[1] التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 12.

[2] منبر التوحيد والجهاد — التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

[3] منبر التوحيد والجهاد — التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

[4] تفسير الطبري، 4/ 256. تفسير ابن كثير 565/1. تفسير البغوي 240/1. .

[5] لاحظ تفسير المنار 2/ 205.

[6] التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 12.

ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلٗا ٩٨ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعۡفُوَ عَنۡهُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورٗا ٩٩﴾[النِّسَاءِ].

هذه الآية تُلزِمُ كُلَّ مسلم، حاكمًا كان أو محكومًا، بأن يجتنب كلَّ ما حرَّمه الله عليه، وبأن يقوم بكل ما فرضه الله عليه، ولو اقتضي منه ذلك أن يخسر بلده وأرضه وماله وبيته وأقاربه ويهاجر إلي حيث يستطيع أن يؤدّي ما ألزمه به الشرع، والأصل أنه إذا كان القائل بالتدرّج حاكمًافإنه طليق اليد في الحكم بأحكام الشريعة الإسلامية، فإن لم يفعل، أو خلط أحكام الكفر بأحكام الإسلام، كان أشدَّ ظلمًا لنفسه من الذين ذكرتهم هذه الآيات. [1]

ثانيًا: السنة النبوية الشريفة

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ أَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ –صلي الله عليه وسلم– فَقَالَ :" يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ خَمْسٌ إِذَا ابْتُلِيتُمْ بِهِنَّ وَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تُدْرِكُوهُنَّ ..... وَمَا لَمْ تَحْكُمْ أَئِمَّتُهُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَيَتَخَيَّرُوا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلاَّ جَعَلَ اللَّهُ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ ".[2]

وهذا نص في المسألة، ينهي نهيًا جازمًاعن التخير مما أنزل الله، والتدرج هو عين التخير، فيكون منهيًا عنه نهيًا جازمًا. [3]

– وردت كثير من النصوص من السنة تؤكد أنه لا يجوز للحاكم أن يقبل من المسلمين أن يتركوا بعض أحكام الإسلام التي لا تروق لهم، وأن يأخذوا منها ما يشاءون، ومنها :

– عن السَّدُوسِيِّ، ابْنَ الْخَصَاصِيَّة، ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ لِأُبَايِعَهُ، قَالَ: فَاشْتَرَطَ عَلَيَّ شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنْ أُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَأَنْ أُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ، وَأَنْ أَحُجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ، وَأَنْ أَصُومَ شَهْرَ رَمَضَانَ، وَأَنْ أُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللهِ . فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَمَّا اثْنَتَانِ ، فَوَاللهِ مَا أُطِيقُهُمَا: الْجِهَادُ وَالصَّدَقَةُ، فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّهُ مَنْ وَلَّى الدُّبُرَ، فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ، فَأَخَافُ إِنْ حَضَرْتُ تِلْكَ جَشِعَتْ نَفْسِي، وَكَرِهَتِ الْمَوْتَ، وَالصَّدَقَةُ فَوَاللهِ مَا لِي إِلَّا غُنَيْمَةٌ وَعَشْرُ ذَوْدٍ، هُنَّ رَسَلُ أَهْلِي وَحَمُولَتُهُمْ . قَالَ: فَقَبَضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَدَهُ، ثُمَّ حَرَّكَ يَدَهُ، ثُمَّ قَالَ: " فَلَا جِهَادَ وَلَا صَدَقَةَ، فَبِمَ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِذًا ؟ " قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَنَا أُبَايِعُكَ . قَالَ: فَبَايَعْتُهُ عَلَيْهِنَّ كُلِّهِنَّ." [4]

فهذا نص في أنه ﷺ لميقبل أن يتدرج مع ابن الخصاصية، ولم يقبل منه أن يترك بعض أحكام الإسلام كالجهاد والصدقة في بداية دخوله الإسلام ولو مؤقتًا. [5]

---

[1]التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 10.

[2] سنن ابن ماجه 1332/2، ح4019، وحسنه الألباني في أحكامه على سنن ابن ماجه، وصححه في السلسلة الصحيحة، ح 106. شعب الإيمان للبيهقي، 22/5، ح3042

[3] منبر التوحيد والجهاد – التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام– الشيخ المقدسي.

[4] مسند أحمد 224/5، ح22002، وقال المحقق رجاله ثقات.

[5] منبر التوحيد والجهاد – التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام– الشيخ المقدسي.

– لم يقبل الرسول ﷺ من ثقيف طلبهم أن يؤجل هدم صنمهم اللات ثلاث سنوات، أو سنتين أو سنة، حتى سألوه أن يتركها شهرًا واحدًا، فأبى عليهم، وكانوا يتذرعون ببعض المصالح، وهي أن يسلموا بتركها من سفائهم ونسائهم، وألا يروعوا قومهم بهدمها حتى يدخلوا في الإسلام، ولكنه ﷺ قبل فقط أن يعفيهم من كسر أوثانهم بأيديهم، [1]وكذلك لم يقبل أن يكتب لهم صلحًا يعفيهم فيه من الصلاة ويأذن لهم فيه بالزنا وشرب الخمر وأكل الربا، وكانوا يتذرعون كذلك ببعض المصالح زعموا. "... فقال كنانة بن عبد ياليل[2]: هل أنت مقاضينا حتى نرجع إلي قومنا؟ قال: نعم،إن أنتم أقررتم بالإسلام أقاضيكم، وإلا فلا قضية ولا صلح بيني وبينكم..... قالوا: " أفرأيت الزنا فإنا قوم نغترب لا بد لنا منه قال هو عليكم حرام إن الله عز وجل يقول:﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ٣٢ ﴾[الإِسۡرَاءِ]., قالوا: أفرأيت الربا فإنها أموالنا كلها. قال ﷺ: لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون قال ﷻ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٢٧٨ ﴾[البَقَرَةِ] ., قالوا: أفرأيت الخمر فإنها عصير أرضنا ولا بد لنا منها

قال ﷺ: إن الله قد حرمها قال الله عز وجل:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾ [المائِدَةِ]. ، فارتفع القوم فخلا بعضهم ببعض فقالوا ويحكم أنا نخاف إن خالفناه يومًا كيوم مكة انطلقوا نكاتبه على ما سألنا فأتوا رسول الله فقالوا نعم... وكانوا قد قدموا في رمضان، فلما أسلموا صاموا ما بقي عليهم من الشهر ". [3]

ومن الواضح أن الرسول ﷺ أصرّ علي أن يجتنبوا ما حرّم الله كاملًا لا بالتدرج[4] ، ولفظ الإسلام في أول الحديث اسم جنس محلي بالألف واللام، فيشمل كل أحكام الإسلام – أي الاستسلام لله الخالص بقبول شرعه وحده ورفض ما سواه، فمن أسلم لله ولغيره كان مشركًا، ومن لم يستسلم كان مستكبرًا، والمشرك به والمستكبر كلاهما كافر[5]

عن عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ﷺ : قَالَ دَعَانَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعْنَاهُ فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِى مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا وَأَنْ لاَ نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ قَالَ « إِلاَّ أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ".[6]

وجه الدلالة من الحديث: أن ننازع الأمر أهله وننابذهم إذا رأينا الكفر البواح الذي عندنا فيه من الله برهان، والذي يدعو إلي التدرج؛ يدعو إلي الخلط بين ما هو من الإسلام وما هو من غيره، أي الخلط بين الإسلام والكفر، ولو في وقت ما، فإن جاء حاكم مسلم وزعم أنه يحكم بالإسلام ثم خلط به الكفر البواح بحجة التدرج ؛ وجبت منابذته. [7]

---

[1] السيرة النبوية لابن هشام 5/ 225

[2]شاعر جاهلي و كان رئيس ثقيف في زمانه، قدم على النبي ﷺ في وفد ثقيف بعد حصار الطائف، وقد أسلم الوفد، إلا كنانة، توجه إلى بلاد الروم، فمات فيها نحو 15 هـ. الإصـــابة في تمييز الصـــحابة لابن حجر 669/5. الأعلام للزركلي 234/5.

[3] زاد المعاد لابن القيم 521/3–522. دلائل النبوة للبيهقي 5/ 301. مغازي الواقدي 966/1. .

[4] التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 12-13.

[5] منبر التوحيد والجهاد – التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

[6] صحيح مسلم 1470/3، ح1709.

[7] منبر التوحيد والجهاد – التدرج في تطبيق أحكام الإسلام حرام- الشيخ المقدسي.

ومما يؤكد عدم جواز التدرج في تطبيق أحكام الإسلام موقف أبي بكر الصديق ﷺ من الذين منعوا أداء الزكاة.

فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺوَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لأَبِي بَكْرٍ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ فَمَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلاَّ بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ ". فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عِقَالًا [1]كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلاَّ أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ. [2]

وجه الدلالة من هذا الحديث : أنه لو كان التدرج في تطبيق الشريعة جائزًا لسلكه أبو بكر ﷺ، ولأخذ مانعي الزكاة بالتدرج والمرحلية حتى انتهى بهم إلى تأدية الزكاة، خصوصًا وقد ارتدت معظم العرب، لكنه لم يفعل ذلك، بل صمم أن يقاتلهم لومنعوه عقالًا أو عناقًا –كما في الرواية الأخرى –، وهذا يدلّ على أن ترك شيء منالشرع لا يجوز بحال[3]. ومما يؤكد هذا أن معظم العرب ارتدت في هذه الواقعة [4]، مما كان أولى بالتدرج من عصرنا، وعلى الرغم من ذلك أجمع الصحابة على قتال مانعي الزكاة . [5]

وأخيرًا يقول أصحاب هذا الرأي أن تطبيق الشريعة لا يراد منه إصلاح المجتمع الإنساني فحسب، بل هو من لوازم الإيمان بالله تعالى، وتحقيق العبودية له، ولذلك فهو أمر من الله تعالى واجب التنفيذ لا يصح التوقف فيه لأي مبرر كان سواء كان المجتمع مهيئًا أو غير مهيئ ... فضلًا عن أن الحياة البشرية لا تستقيم إلا إذا استقت عقيدتها وعبادتها وشعائرها ومعاملاتها وسائر شؤونها من المصدر التشريعي الرباني، وعليه فانه لا يمكن لمؤمن أن يزعم أنه أعلم وأحكم من خالقه جل وعلا فيطالب بتأجيل خضوع العباد لشرع ربهم وأن يكتفوا بإقامة شعائره حتى تصلح أحوالهم فيأخذوا بشرائعه... وإذا كان

---

[1] اختلف في المراد به، والأشبه بسياق قول أبي بكر أنه ما يعقل به البعير؛ لأنه خرج مخرج التقليل، وقد رُوِيَ في البخاري، 2538/6، ح6526: لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا مكان عِقَالًا ، وهو الجَذَعُ مِنْ أولاد المِعْز. المفهم لما أُشكل من تلخيص كتاب مسلم، 106/1. أيضا النهاية في غريب الأثر، 534/3. المصباح المنير 219/1.

[2]صحيح مسلم 51/1، ح20.

[3]التدرج في التشريع ودعوى عدم القدرة على تطبيق الشريعة، أبي أحمد عبد الرحمن المصري، ص: 11.

[4]ارتدت العرب عند وفاة رسول الله ﷺما خلا أهل المسجدين مكة والمدينة، وارتدت أسد وغطفان وعليهم طليحة بن خويلد الأسدي الكاهن، وارتدت كندة ومن يليها وعليهم الأشعث بن قيس الكندي، وارتدت مذحج ومن يليها وعليهم الأسود بن كعب العنسي الكاهن، وارتدت ربيعة مع المعرور ابن النعمان بن المنذر، وكانت حنيفة مقيمة على أمرها مع مسيلمة بن حبيب الكذاب، وارتدت سليم مع الفجأة واسمه أنس بن عبد ياليل وارتدت بنو تميم مع سجاح الكاهنة. " البداية والنهاية 312/6.

[5] التدرج في التشريع، أبو إسحاق الأطرش الدبوري، http://forsanelhaq.com/showthread.php?t=243705.

القصد إعداد المجتمع الإسلامي وتهيئته ليكون مجتمعًا صالحًا في جميع نواحيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية قبلتطبيق الشريعة فلا شك أنه على الفرض الوهمي لو تحقق ذلك بدون تطبيقها فما مبرر تطبيقها إذن فيما بعد؟[1]

القول الثاني: جواز التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية:

يرى أصحاب هذا القول أن الحكمة أحيانًا تقضي التدرج للوصول إلى المطلوب، وأن التدرج في التنفيذ، قياسًا على التدرج في التشريع، سنة من سنن الكون واجبة الإتباع، وخصوصًا إذا تبين أن حمل الناس على الحق دفعة واحدة قد يترتب عليه أن ينقلبوا عليه ويرفضوه.

– **فالتدرج بمعنى أخذ الأمور شيئًا فشيئًا، وعدم تناولها دفعة واحدة قد اتبعته الشريعة**، ونزول القرآن منجمًا على ثلاث وعشرين سنة أبلغ دليل على إتباع الشريعة هذا المنهج في تثبيت الأحكام بين الناس، وفي التدرج في التشريع، ومن حيث الأحكام تم البدء بالعقيدة والأخلاق، ثم تلاها الأحكام العملية، وراعى الإسلام التدرج على مستوى الحكم الواحد في أمثلة كثيرة ومشهورة، مثل تحريم الخمر والربا، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن المنهج التدريجي التشريعي السابق المرتبط بذات الحكم قد انتهى بوفاة الرسول ﷺ، ولا يمكن إتباعه بأي حال من الأحوال لأنه يتعارض تمامًا مع قوله تعالى: { اليوم أكملت لكم دينكم ...}، ولا يمكن أن يباح شيء قد حرمه الله تعالى ثم بعد وقت نحرمه مرة أخرى، فالخمر – على سبيل المثال – حرام بناء على قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ } [المائدة: 90]، ولا يُعقل أن نُبيح شربها، أو أن نعود لنحرمها بالتدريج كما حُرمت زمن الرسول ﷺ، والقول به يعني نسخ أحكام الإسلام التي جاء بها الرسول ﷺ ، وقد انتهى زمن النسخ بوفاته ﷺ.

وأما المنهج التدريجي التشريعي السابق المرتبط بالتطبيق ومعالجة واقع الناس، فهو باق لبقاء سببه واطراد علته؛ لأنه مرتبط بالمكلف، والمكلفون هم كما هم في كل عصر، فيهم الظالم لنفسه بالمعاصي، وفيهم المتوسط المتقي للكبائر ولكنه يفرط بارتكاب الصغائر، وفيهم المخلص القوي المستجيب لله تعالى ولرسوله ﷺ،

قال تعالى:﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَاۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقُۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ٣٢ ﴾ [فَاطِرٍ].، ولا يشك عاقل في تفاوت استجابة هذه الأصناف في العمل بكتاب الله تعالى وتطبيق شريعته، فلابد من مراعاة جميع القدرات وتفهم جميع الظروف والأحوال، وهذا التفاوت ينطبق على المجتمعات، كما ينطبق على الأفراد، وينطبق على عصر الرسول ﷺ، كما ينطبق على العصور التي تأتي من بعده.[2]

---

[1] الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، دراسة نقدية، رسالة دكتوراه، د. مفرح بن سليمان القوصي، ص: 306 .ط/ دار الفضيلة، السعودية، 1423هـ .

[2] في هذا الاتجاه: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، (القانون الإسلامي وطرق تنفيذه)، لأبي الأعلى المودودي، ص: 166 وما بعدها. معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، د. محمد أبو الفتح البيانوني، ص: 39-41 ، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال الشريعة الإسلامية، الكويت، 1417هـ.

-وهذا التدرج يعني ترك تلك الأعمال الغير جائزة في شريعة الإسلام لفترة محسوبة من الوقت، ولا يُحكم عليها بأنها مباحة؛ لأنه لو قيل عن هذه الأمور المحرمة أنها مباحة يكون هذا تبديلًا لشرع الله تعالى، وهو كفر.

يقول الشيخ العثيمين[1] (1928- 2001م): " جاءت الشريعة الإسلامية بالتدرج في التشريع حتى يقبلها الناس شيئًا فشيئًا، وهكذا المنكر لابد أن نأخذ الناس فيه بالمعالجة حتى يتم الأمر.." [2]

ويقول أيضًا : " تأخير إنكار المنكر قد يكون من باب استعمال الحكمة في الدعوة إلى الله ، فقد يكون هذا الرجل الفاعل للمنكر لا يناسب أن ننكر عليه في هذا الوقت بالذات...، فإذا رأى إنسان من المصلحة أن لا يدعو هذا الرجل في هذا الوقت ، أو في هذا المكان ، ويؤخر دعوته في وقت آخر ، أو في مكان آخر لأنه يرى أن ذلك أصلح أو أنفع ، فهذا لا بأس به." [3]

إليك بعض الأدلة التي استدل بها أصحاب هذا القول :

أولًا: السنة النبوية

عن أَبِي سَعِيد الخدري: " سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ" [4]

وهذا من أقوى الأدلة على التدرج في تطبيق الشريعة عند العجز عن إقامتها كاملة؛ لأنها تبين أن وجوب إنكار المنكر بحسب الإمكان والقدرة عليه، وأن الإنكار بالقلب لابد منه، فمن لم ينكر قلبه دل على ذهاب الإيمان من قلبه، [5]**هذا من ناحية تغيير المنكر، وما يجب على المسلم عند العجز عن التغيير، وأما عند القدرة على التغيير** فلا ريب أنه يجب على المسلم أن يبدأ بالأيسر ثم بالأشد، فلا يجوز تغيير المنكر باليد، إذا أمكن تغييره باللسان. ولا يسقط إنكار المنكر القلبي بأي حال من الأحوال، ومن هذا المنطلق فإن الحديث يؤيد مبدأ التدرج من ناحية تطبيق وتنفيذ مراتب إنكار المنكر. [6]

---

[1]محمد بن صالح بن محمد عثيمين المقبل الوهيبي التميمي رحمه الله تعالى، عالم وفقيه سعودي، وكان أستاذا في كلية الشريعة بفرع جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية في منطقة القصيم، وعضو هيئة كبار العلماء، وله العديد من المؤلفات النافعة.

[2]مجموع فتاوى ابن عثيمين، جمع فهد السليمان، 210/5.

[3]الصحوة الإسلامية، ضوابط وتوجيهات، ص: 121، نقلا عن التدرج في دعوة النبي، إبراهيم بن عبد الله المطلق، ط/ وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالسعودية، 1417 هـ.

[4] سبق تخريجه.

[5] التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، محمد عبد الغفار الشريف ص59.

[6]في هذا الاتجاه: فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، ص:19، بدون دار نشر.

قال ابن رجب الحنبلي: " فمن شهد الخطيئة فكرهها في قلبه، كان كمن لم يشهدها إذا عجز عن إنكارها بلسانه ويده، ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها وقدر على إنكارها ولم ينكرها؛ لأن الرضا بالخطايا من أقبح المحرمات ويفوت به إنكار الخطيئة بالقلب، وهو فرض على كل مسلم لا يسقط عن أحد في كل حال من الأحوال...."[1]

ومما استدل به أصحاب هذا القول أن النبي ﷺ قبل تأجيل بعض الواجبات وتجاوز عن بعض المحرمات حتى وجود الظروف والأسباب المناسبة لتنفيذ الحكم، ويمكن الوصول إلى التطبيق الشامل للشريعة لاحقًا،

وإليك بعض الأدلة من الشريعة المطهرة لتأخير تنفيذ الحكم للمصلحة الراجحة:

– عن جابر بن عبد الله ﷺفي شَأْنِ ثَقِيفٍ إِذْ بَايَعَتْ قَالَ:" اشْتَرَطَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنْ لاَ صَدَقَةَ عَلَيْهَا وَلاَ جِهَادَ وَأَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺبَعْدَ ذَلِكَ يَقُولُ:" سَيَتَصَدَّقُونَ وَيُجَاهِدُونَ إِذَا أَسْلَمُوا."[2] فها هو ﷺ يقبل شرط ثقيف ألا يتصدقوا ولا يجاهدوا، وذلك لعلمه ﷺ أنهم إذا أسلموا وتمكن الإيمان من قلوبهم ستطيب أنفسهم بذلك. فهو صورة من صور التدرج في الدعوة وفي امتثال أحكام الشريعة الإسلامية وقعت حال عز الإسلام وعلو كلمته، فكيف في حال استضعافه[3] ، وهذا الحديث يعارض حديثي ابن الخصاصية وثقيف السابقين[4].

– عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَرَأَ عَلَيْنَا ﴿أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾[الممتحنة١٢].، وَنَهَانَا عَنْ النِّيَاحَةِ فَقَبَضَتْ امْرَأَةٌ يَدَهَا فَقَالَتْ أَسْعَدَتْنِي[5] فُلَانَةُ أُرِيدُ أَنْ أَجْزِيَهَا فَمَا قَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ شَيْئًا فَانْطَلَقَتْ وَرَجَعَتْ فَبَايَعَهَا."[6]

وفي رواية عند الإمام أحمد:" ... فَكَأَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَافَقَهَا عَلَى ذَلِكَ، فَذَهَبَتْ فَأَسْعَدَتْهُمْ ثُمَّ رَجَعَتْ فَبَايَعَتِ النَّبِيَّ ﷺ."[7]

---

[1] جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ص: 321.

[2] سنن أبي داود 163/3، ح 3025، وصححه الشيخ الألباني في أحكامه عليه، وكذلك في السلسلة الصحيحة، ح1888.

[3] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص:12.

[4] انظر ص: 479من هذا البحث.

[5] إسعاد النساء في المناحات إذا أصيبت إحداهن بمصيبة فيمن يعز عليها: تقوم المرأة فتقوم معها أخرى من جاراتها فتساعدها على النياحة. لسان العرب، 213/3. النهاية في غريب الأثر 928/2. تاج العروس 204/88.

[6] صحيح البخاري 1856/4، ح4610.

[7] مسند أحمد 408/6، ح27348.

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ تجاوز عن ارتكاب ما لا يجوز وهو النياحة، وتأجيل واجب وهو البيعة لمصلحة تأليف قلب هذه المرأة، وحتى تثبت على بيعتها، ولا تستجيب فيما بعد لما قد يدعوها لنقضها لأي سبب من الأسباب، وهذه هي حكمة التدرج.[1]

ولذلك كانت هذه المرأة ممن ثبت على البيعة ووّفى، قَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ: فَمَا وَفَتْ امْرَأَةٌ مِنَّا غَيْرُ تِلْكَ، وَغَيْرُ أُمِّ سُلَيْمٍ بِنْتِ مِلْحَانَ[2]فقد تجاوز النبي ﷺ عن المرأة التي أخرت المبايعة لحين مكافأة تلك التي أسعدتها.

وعن عَائِشَة قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُو عَهْدٍ بِشِرْكٍ لَهَدَمْتُ الْكَعْبَةَ فَأَلْزَقْتُهَا بِالأَرْضِ وَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ بَابًا شَرْقِيًّا وَبَابًا غَرْبِيًّا وَزِدْتُ فِيهَا سِتَّةَ أَذْرُعٍ مِنَ الْحِجْرِ فَإِنَّ قُرَيْشًا اقْتَصَرَتْهَا حَيْثُ بَنَتِ الْكَعْبَةَ" [3]

قال النووي: " وفي هذا الحديث دليل لقواعد من الأحكام منها:إذا تعارضت المصالح أو تعارضت مصلحة ومفسدة، وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة، بدئ بالأهم؛ لأن النبي ﷺ أخبر أن نقض الكعبة وردها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم عليه السلام مصلحة، ولكن تعارضه مفسده أعظم منه وهي خوف فتنة بعض من أسلم قريبًا؛ وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيمًا فتركها النبي ﷺ.." [4]

فيدل الحديث السابق على جواز التدرج في تطبيق الشريعة؛ لأن النبي ﷺ ترك أمرًا يراه الأفضل، وهو هدم البيت، دفعًا للمفسدة التي قد تقع من المسلمين لقرب عهدهم بالإسلام، وتأثرهم بما ألفوه في بناء البيت، فيكون التغيير منفرًا لهم، ومفسدة في دينهم، فدرء المفسدة مقدم على تحقيق المصلحة[5]،ولاريب أن تأخير إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم لاينافي المبادرة والمسارعة للطاعة ،لأن المبادرة تكون إذا توافرت الظروف الملائمة للعمل، وفي هذه الحالةلم تكن لظروف ملائمة لقرب عهدقريش بالإسلام. [6]

– وعن عُرْوَةُ قال: " كَانَ النَّاسُ يَطُوفُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ عُرَاةً إِلَّا الْحُمْسَ وَالْحُمْسُ قُرَيْشٌ وَمَا وَلَدَتْ [7]

---

[1] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم،ص: 13، ط/ صفر 1428هـ.

[2] مسند أحمد 408/6، ح27348.

[3]صحيح مسلم 969/2، ح1333.

([4]) شرح النووي على مسلم، 89/9.

([5]) التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص: 76. أيضا التدرج في تطبيقًا لشريعة الإسلامية، الشريف ص57.

[6] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم،ص: 17.

[7] كانت قريش إذا خطب إليهم الغريب، اشترطوا عليه أن ولدها على دينهم، فدخل في الحمس من القبائل من غير قريش، من كانت أمه في هذه القبائل قريشية. فتح الباري 517/3.

وَكَانَتْ الْحُمْسُ يَحْتَسِبُونَ عَلَى النَّاسِ يُعْطِي الرَّجُلُ الرَّجُلَ الثِّيَابَ يَطُوفُ فِيهَا وَتُعْطِي الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ الثِّيَابَ تَطُوفُ فِيهَا فَمَنْ لَمْ يُعْطِهِ الْحُمْسُ طَافَ بِالْبَيْتِ عُرْيَانًا..." [1]

وجه الدلالة من الحديث أن فتح مكة كان لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر رمضان سنة ثمان،[2] وكانت العرب تطوف بالبيت عراة، إلا قريش، وكانوا يقصدون بذلك أن يطوفوا كما ولدوا بغير الثياب التي أذنبوا فيها وظلموا، ومن لم يرد أن يطوف عريانًا، كان يأخذ ثوبًا من قريش، الرجال تعطي الرجال، والنساء تعطي النساء، ومن لا يجد ثوبًا من قريش، ولم يرد أن يطوف عريانًا، طاف في ثيابه فإذا أكمل طوافه ألقاها في الأرض ، ولبس غيرها ، ولم يعُد إليها هو ، ولا غيره ، ولا انتفع بها،[3]، وروي أنهم كانوا يضربون من طاف في ثيابه، وكانوا يقولون نحن أهل الحرم فلا ينبغي لأحد من العرب أن يطوف إلا في ثيابنا، ولا يأكل إذا دخل أرضنا إلا من طعامنا،[4].

وأما قوله تعالى :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ﴾[التَّوۡبَةِ]. ، فقد كان نزولها سنة تسع، ؛ وبعث رسول الله ﷺ عليا صحبة أبي بكر بهذه الآية في هذا العام، وأمره أن ينادي في المشركين: ألا يحج بعد السنة التي حصل فيها النداء مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان [5]،أي أن المنع يبدأ من السنة العاشرة[6]، وأمهلوا إلى بقية العام؛ لأنهم قد حصلوا في الموسم، والرجوع إلى آفاقهم متفاوت، [7] وهنا ترك الرسول ﷺالمشركين يحضرون موسم الحج حتى يتمكن من خطابهم جميعًا، ويخبر الحاضر منهم الغائب، ويظهر هنا أيضًا تأجيل تنفيذ الحكم للمصلحة الراجحة أو التريث حتى توفر الظروف الملائمة أو الوقت المناسب لتنفيذ الحكم.

– وكذلك تدرج الرسول ﷺ في التعامل مع المنافقين في المدينة ، وعلى رأسهم عبد الله بن أبي بن سلول، ولم يقتله عندما قال عند عودته مع الرسول من غزوة بني المصطلق[8]، كما روى جابر ﷺ: " لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ .." [9]

---

[1] صحيح البخاري، 599/2، ح1582. صحيح مسلم، 894/2، ح1219.

([2]) السيرة النبوية لابن هشام، 42/5. الدرر في اختصار المغازي والسير، ص: 227، ط/ وزارة الأوقاف المصرية، 1415هـ.

([3]) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، للقاضي عياض، 4/ 155.

([4]) تفسير التحرير والتنوير، لابن عاشور، الجزء 8- (القسم الثاني)، ص: 93..

([5]) تفسير ابن كثير 131/4.

([6]) تفسير القرطبي 106/8. التفسير المنير للزحيلي 169/10. التحرير والتنوير 160/10.

([7]) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور 160/10.

[8] كانت في شعبان سنة خمسة عندما بلغ الرسول ﷺأن بني المصطلق يجمعون له، وقائدهم الحارث بن أبي ضرار أبو جويرية أم المؤمنين، وتُسمى غزوة المريسيع، وهو ماء من مياههم نزل عنده الرسول ﷺ تاريخ الإسلام للذهبي 259/2.

[9] صحيح البخاري 1296/3، ح3330.

فتدرج الرسول ﷺ ولم يقم حد الردة على عبد الله بن أبي بن سلول رجاء كسب قومه وتأليفهم على الإسلام، ولو تعجل الحكم لوقعت فتنة من جراء انتصار قومه وحميتهم له. [1]

ثانيًا: الآثار من التابعين

ويؤيد هذا أيضًا ما يروى عن عمر بن عبد العزيز أنه قال لابنه عندما أراد أن يستعجله في رد المظالم إلى أهلها: " يَا بُنَيَّ، لَوْ بَدَهْتُ[2]النَّاسَ بِالَّذِي تَقُولُ لَمْ آمَنْ أَنْ يُنْكِرُوهَا، فَإِذَا أَنْكَرُوهَا لَمْ أَجِدْ بُدًّا مِنَ السَّيْفِ، وَلَا خَيْرَ فِي خَيْرٍ لَا يَأْتِي إِلَّا بِالسَّيْفِ، يَا بُنَيَّ، إِنِّي أُرَوِّضُ النَّاسَ رِيَاضَةَ الصَّعْبِ، فَإِنْ يَطُلْ بِي عُمْرٌ فَإِنِّي أَرْجُو أَنْ يُنْفِذَ اللَّهُ لِي شَيْئًا، وَإِنْ تَعَدَّ عَلَيَّ مَنِيَّةٌ فَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ الَّذِي أُرِيدُ"[3]، وقال أيضًا:" ... إن الله جل ثناؤه لو أراد أن ينزل القرآن جملة لأنزله، ولكنه أنزل الآية والآيتين حتى أسكن الإيمان في قلوبهم... [4]، لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة. "[5]

وجه الدلالة: أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله يستدل بالتدرج في تنزيل القرآن وكذلك في تحريم الخمر بالتدرج في رد المظالم وإصلاح الأوضاع،[6] فلو قرر أن ينتصف من الجميع مرة واحدة لغلبوه، وهم أهل القدرة والعدد، ولكنه ينتصف من الواحد والاثنين ويبلغ ذلك من ورائهم فيكون أنجح.

– **وأخيرًا لا ريب** أن مرحلة تدرج التشريع قد انتهت، واستقرت الأحكام، إلا أن هذا التدرج الذي ألفيناه في تاريخ التشريع له مدلولاته المنهجية في التطبيق، فقد ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : "... إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنْ الْمُفَصَّلِ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الْإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ لَقَالُوا لَا نَدَعُ الْخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ لَا تَزْنُوا لَقَالُوا لَا نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا، لَقَدْ نَزَلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺوَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ { بَلْ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ } وَمَا نَزَلَتْ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ." [7]

---

[1] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص:11، ط/ صفر 1428هـ، بدون دار نشر.

[2] البَدْهُ أَن تستقبل الإِنسان بأَمر مُفاجأَةً. لسان العرب، 475/13.

[3] مصنف ابن أبي شيبة 174/7، ح 35091.

[4] سيرة عمر لابن الجوزي، ص: 106، نقلا عن عمر بن عبد العزيز: معالم التجديد، للصلابي، 176/4، ط/ موقع الشيخ على الانترنت.

[5] الموافقات للشاطبي 94/2.

[6] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم،ص: 14. في نفس الاتجاه: التدرج في تطبيق الشريعة، سلسلة تهيئة الأجواء، د. محمد عبد الغفار الشريف، ص: 48، ط/ اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

[7] صحيح البخاري، 1910/4، ح4707.

وجه الدلالة أنها رضي الله عنها : "أشارت إلى الحكمة الإلهية في ترتيب التنزيل، وأنه أول ما نزل من القرآن الدعاء إلى التوحيد والتبشير للمؤمنين والمطيعين بالجنة، والإنذار والتخويف للكافرين بالنار، فلما اطمأنت النفوس على ذلك أنزلت الأحكام، ولهذا قالت: ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر إلى آخره.. وذلك لانطباع النفوس بالنفرة عن ترك المألوف"[(1)].

وهذا يشير إلى ملحظ منهجي مقصود من التدرج التشريعي، وهو التدرّج التطبيقي، وسببه هو رسوخ وتعلق المخاطبين بهذه العادات والأفعال ، حتى أنه كان من الصعب عليهم الامتثال للإقلاع عنها دفعة واحدة ، في مرة واحدة.

وفقه التدرج هذا فيه تعليم للمسلمين ليقتبسوا منه إذا وجدوا أنفسهم في وضع يشبهه، ويقود إلى التطبيق الكامل على الوجه الصحيح ؛لأن فيه صلاحًا دائمًا في تسهيل النقلة من الضلال إلى الهدى ، وفي التثبيت على الهدى بعد النقلة إليه، وهو غرض دائم من أغراض الدين، فالفقه الموصل إليه دائم مثله[(2)]، وأما نقل المجتمعات مباشرة من جاهليتها التي تعيشها إلى التطبيق الكامل للشريعة قد لا تكون نتائجه دائمة أو ناضجة، وقد تدفع الشعوب التي تعيش انفصامًا بين الحياة وبين الدين إلى مدافعة الشريعة ونبذ القائمين على تطبيقها والدعاة إليها.

ثانيًا: القواعد الفقهية

ويؤكد مبدأ التدرج في تنفيذ أو إنجاز أو تطبيق الشريعة: أنه يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء في بعض جوانب التشريع، ويغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء في جوانب أخرى من التشريع، وإليك ما يوضح القاعدتين السابقتين[(3)]:

أولًا: يتضح بحث التدرج في الفقه الإسلامي بدراسة موقف الشريعة في جانب الواجبات والمأمورات بين حالات الابتداء التي يعتريها الضعف والقصور، وحالات الدوام والاستمرار التي ينبغي أن تتميز بالقوة والثبات، فيتسامح الشرع ويتجاوز حال ابتداء العمل عما لا يتجاوز عنه حال الاستمرار فيه والبقاء عليه، **وهي قاعدة أنه يغفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء،** وإليك بعض النصوص والأحكام الشرعية التي تدل على ذلك:

1- عَنْ أَنَسٍ ﷺقَالَ:" قَالَ: النَّبِيُّ ﷺإِنِّي أُعْطِي قُرَيْشًا أَتَأَلَّفُهُمْ لِأَنَّهُمْ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ." [(4)] ، وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ قَالَ:" لَمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ﷺ يَوْمَ حُنَيْنٍ قَسَمَ فِي النَّاسِ فِي الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَلَمْ يُعْطِ الْأَنْصَارَ شَيْئًا..." [(5)]

المراد بالمؤلفة قلوبهم: من أسلموا مجددًا ولم يتمكن الإسلام في قلوبهم، أو من ظهر منهم ميل ورغبة في الإسلام ممن لهم أتباع يسلمون بإسلامهم ولهم أثر في نصرة الإسلام والمسلمين. [(6)]، وكان المؤلفة قلوبهم يسلمون رغبة في المال، وكان رسول

---

(1) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 80/29.

(2) في فقه التدين فهما وتنزيلا، د. عبد المجيد النجار، الجزء الثاني، ص: 99، ط/كتاب الأمة (الثاني والعشرون).

(3)الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، النعروف بابن نجيم المصري، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1419 هـ. شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، ص: 293، ط/ دار القلم، دمشق، 1409 هـ.

(4) صحيح البخاري 1147/3، ح2977.

(5) صحيح البخاري 1574/4، ح4075.

(6) فتح الباري لابن حجر 252/6.

الله ﷺ يقبل أن يكون إسلامهم في بداية الأمر للمال وليس لله تعالى، تشجيعًا لهم للدخول في الإسلام، حتى إذا عرفوه وأدركوا حقيقته، يحسن إسلامهم، فاغتفر لهم حال الدخول في الإسلام ما لا يغتفر في البقاء عليه والاستمرار فيه ،وإذا جاز ذلك في الدخول في الإسلام ،الذي هو أصل الدين، ففي سائر الأحكام الشرعية من باب أولى[1].

ولا يعكر ما ذهبنا إليه أنه في زمن عمر بن الخطاب سقط سهم المؤلفة قلوبهم، وترك إعطاءهم بسبب ظهور الإسلام والاستغناء عن التألف عليه، لأننا نستدل بذلك على جواز التدرج في تطبيق بعض أحكام الشريعة، بناء على أننا في زمن الضعف حيث لا توجد دولة الإسلام العزيزة القوية في أي مكان على وجه الأرض، كما كان الوضع زمن الرسول ﷺ.

2- من شرع في التوبة فله حكم التائب ولو لم يستكمل التوبة فعلًا، قال ابن تيمية: " الشارع في التوبة، شرع الكف عن أذاه، ويكون الأمر فيه موقوفًا على التمام، وكذلك التائب من الفاحشة يشرع الكف عن أذاه إلى أن يصلح، فإن أصلح وجب الإعراض عن أذاه، وإن لم يصلح لم يجب الكف عن أذاه بل يجوز أو يجب أذاه ... "[2].

3- من شرع في رد المظالم إلى أهلها بحسب وسعه واستطاعته ،فإنه يعد مطيعًا وممتثلا للأمر، ولوكانت المظالم لا تزال باقية تحت يده، كما فعل عمر بن عبد العزيز، فإنه شرع في رد المظالم شيئًا فشيئًا ،وهو في ذلك قائم بواجب العدل ،وإن كان كثير من المظالم لم يرجع بعد إلى أصحابه. [3]

4- من تورط في الوقوع في حرام فيتخلص منه، لا يوصف حالة التخلص بالإثم؛ لأنه تارك له فلا يتعلق به تحريم، كما لو من كان في دار أو أرض مغصوبة، وشرع في الخروج منها، لكي يردها إلى صاحبها ، فإنه أثناء خروجه يعد مطيعًا ولايكون عاصيًا عند جماهير الفقهاء والأصوليين ،مع أنه لايزال يتصرف في الدار أو الأرض المغصوبة ،ولكنها الوسيلة الوحيدة إلى ترك الحرام. [4]

فالأمثلة السابقة تتعلق بالمأمورات والواجبات التي قد يعتريها النقص في بدايتها ،لكن ذلك خير من تأخيرها بالكلية، وهذا هو منطق التدرج .فاغتفر النقص في البداية على أن يتم تداركه فيمابعد، وهو ما يوافق حقيقة التدرج ،فإن التدرج شروع في إزالة المحرم دون أن يزول دفعة واحدة ،فيكون ذلك طاعة وامتثالًا للشرع وليس مخالفة له بالرغم من بقاء المحرم أو بعضه مدة الإزالة[5].

ثانيًا: في جانب آخر من جوانب التشريع، يتسامح الشرع ويتجاوز في البقاء والاستدامة ،ما لا يتجاوزه في الإنشاء والإيجاد، **وهي قاعدة يغتفر في البقاء مالا يغتفر في الابتداء،** وذلك إذاكان التغيير والإزالة يترتب عليه مفسدة أكبر من مفسدة بقائه، في حكم ببقائه ترجيحًا لكبرى المصلحتين ودفعًا لأعظم المفسدتين، وإليك بعض النصوص والأحكام الشرعية التي تدل على ذلك:

---

[1] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 23-24.

[2] مجموع الفتاوى، 15/ 301.

[3] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 22-23.

[4] البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، 215/1.

[5] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص: 23.

1- قال تعالى﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ ﴾ [البَقَرَةِ ٢٧٥]

2- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: " أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلَى أَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ، وَكَانَ إِسْلامُهَا قَبْلَ إِسْلامِهِ بِسِتِّ سِنِينَ عَلَى النِّكَاحِ الْأَوَّلِ.." [1]

3- وعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ الثَّقَفِيَّ: أَسْلَمَ وَتَحْتَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ ،فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: " اخْتَرْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا."[2]

فالكتاب والسنة دلا على صحة العقود والأنكحة التي وقعت في حال الكفر وأمر الله بالوفاء بها على الرغم من كونها لم تقع وفق الضوابط الشرعية، وذلك إذا لم يكن فيها بعد الإسلام شيء محرم ،فالآية تأمر بترك ما بقى لهم من الربا في الذمم ولم يأمرهم برد ما قبضوه بعقد الربا .. وكذلك أقر الإسلام الناس على أنكحتهم التي عقدوها في الجاهلية ولم يستفصل هل عقد به في عدة أو غير عدة، بولى أو بغير ولى، بشهود أو بغير شهود، ولم يأمر أحدا بتجديد نكاح ولا بفراق امرأته إلا أن يكون السبب المحرم موجودًا حين الإسلام. [3]

فتسامح الشرع في بقاء مال الربا وما عُقد من نكاح في الجاهلية ، ولا يسمح بابتداء عقود الربا أو بأي نكاح بدون ضوابطه الشرعية.

2- وكذلك من شواهد القاعدة السابقة، وأنه يغتفر في البقاء والدوام مالايغتفر في الابتداء، أن الإحرام ينافي ابتداء النكاح والطيب دون استدامتهما، والنكاح ينافي قيام العدة والردة دون استدامتهما، والحدث ينافي ابتداء المسح على الخفين دون استدامته،.. وفقد الكفاءة ينافي لزوم النكاح في الابتداء دون الدوام، وحصول الغنى ينافي جواز الأخذ من الزكاة ابتداء ولا ينافيه دواما ،وحصول الحجر بالسفه والجنون ينافي ابتداء العقد من المحجور عليه ولا ينافي دوامه، وطريان ما يمنع الشهادة من الفسق والكفر والعداوة بعد الحكم بها لا يمنع العمل بها على الدوام ويمنعه في الابتداء،... وأضعاف أضعاف ذلك من الأحكام التي يفرق فيها بين الابتداء والدوام فيحتاج في ابتدائها إلى ما لا يحتاج إليه في دوامها؛ وذلك لقوة الدوام وثبوته واستقرار حكمه... [4]

ويمكن أن يجمع بين القاعدتين السابقتين بأن قاعدة "يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء" تتعلق بالمأمورات والواجبات التي قد يعتريها النقص في بداياتها ،لكن ذلك خير من تأخيرها بالكلية،وأما قاعدة" '' يغتفر في البقاء مالا يغتفر

---

(1) مسند أحمد 261/1، ح2366، وحسنه الشيخ شعيب الأرنؤوط. سنن أبي داود، 272/2، ح 2240، وصححه الشيخ الألباني. سنن الترمذي، 448/3، ح1143. سنن الدارقطني، 373/4، ح3625

(2) مسند أحمد 13/2، ح4609، وصححه الشيخ شعيب الأرنؤوط. صحيح ابن حبان 463/9، ح4156، المستدرك 209/2، ح2779. سنن البيهقي الكبرى 149/7، ح 13623.

(3) القواعد النورانية لابن تيمية، ص:205-206، ط/ مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة، 1370هـ. القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، 2/ 615 ط/ الرقمية.

(4) إعلام الموقعين لابن القيم، 342/2-343. أيضا قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 2/ 99

في الابتداء" فتتعلق بالمحذورات والمفاسد القائمة، فالقاعدة الأولى تتعلق بجلب المصالح وإيجادها ،أما القاعدة الثانية فتتعلق بدرءالمفاسد وإزالتها ،وفي الحالتين تقدم المصلحة الكبرى على الصغرى ،وتغتفر المفسدة الصغرى دفعًا للكبرى، ولكن هاتين القاعدتين تنفردان بالتأكيد على البعد الزمني للإصلاح والتغيير، وذلك بالتمييز بين مرحلة الابتداء والإنشاء ،وبين مرحلة الاستمرار والبقاء ،فيغتفر في إحداهما مالا يغتفر في الأخرى ،بحسب ما تقتضيه مقاصد الشريعة وغاياتها[1]، فلا تؤخذ أحكام الدوام من أحكام الابتداء ولا أحكام الابتداء من أحكام الدوام في عامة مسائل الشريعة. [2]

مناقشة القول الأول الذين يقولون عدم جواز التدرج.

الحقيقة أن موقف المحرمين للتدرج محكوم بنظرة مثالية، يغذيها حب الإسلام أن يُرى قيمًا على الحياة كلها، ولكنه يفتقر إلى الواقعية، الذي تعتمد على الأسباب، وتستثمر ما هو متاح في سبيل التقوّي به؛ لتذليل ما ليس متاحًا ليصبح متاحًا فيستثمر أيضًا، حتى يتم البلوغ إلى الهدف النهائي في مغالبة للواقع، وترشيدٍ له بشرع الله شيئًا فشيئًا. [3]

وفي البداية يجب أن نقرر أن الداعي إلى التدرج لا يبيح ما حرم الله تعالى، بل هو على ما هو عليه من الحرمة، والداعي إلى التدرج لا يرفض شيئا من أحكام الإسلام، ولا يدعو إلى ترك بعض هذه الأحكام أو التخير منها بأهوائه أو برغبته ، وإنما ساعٍ إلى تطبيقها الكامل وإلى تحكيمها التام، وما أخره إلا إعداد العدة وتهيأة الأوضاع لاستقبال الإسلام بكليته ولتنفيذ الأحكام المأمور بها في شريعة الإسلام، **والمحظور أن يأخذ الإنسان شيئًا ويدع شيئًا من الواجبات بمحض رغبته مع تمام قدرته واستطاعته**، وإليك مناقشة أهم ما استدل به المحرمون للتدرج في تطبيق التشريع:

- مناقشة الاستدلال بقوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾[البَقَرَةِ ٢٠٨].

تُناقش هذه الآية – بالإضافة إلى ما سبق ذكره في التمهيد السابق- بأنها تُعد حجة على أصحاب هذا القول قبل أن تكون دليلًا لهم، فالآية تأمر بالعمل بجميع أوامر الإسلام وترك جميع النواهي، وأنه لا يؤمن من يعمل ببعض أحكامه، ويترك بعض الأحكام الأخرى كما ذكر المفسرون،[4] ولكنها تأمر أيضًا بوجوب أخذ الإسلام بجملته، وأن ننظر في جميع ما جاء به الشرع في كل مسألة، ونفهم المراد من ذلك كله، ثم نعمل به، لا أن نأخذ بنص أو بكلمة ثم نجعلها حجة على الآخرين، وإن أدت إلى ترك ما يخالفها من النصوص والسنن [5] وكذلك فقد ذكر المفسرون في تفسير الآية أنه أمر مقيد بالاستطاعة[6]، كما في قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾[التَّغَابُنِ١٦]،. وكذلك ذكروا في تفسيرها أنه قد يحدث أن يعجز المسلم عن بعض أفعال الخير، فحينئذ لا يجب عليه، ولكن ينويه، فيدركه بنيته[7]

---

[1] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ص:25.

[2] إعلام الموقعين عن رب العالمين، 402/2.

[3] في فقه التدين فهما وتنزيلا، د. عبد المجيد النجار، الجزء الثاني، ص: 103.

[4] على سبيل المثال: تفسير القرطبي 23/3. الطبري 258/4. ابن كثير 565/1. البغوي، 267/1. زهرة التفاسير لأبي زهرة، 651/2، ط/ دار الفكر العربي.

[5] تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 205/2. .

[6] ممن قيد الآية بالاستطاعة : تفسير ابن كثير 565/1. .

[7] لاحظ تفسير السعدي 94/1.

.

2- الاستدلال بقول الله تعالى : ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴾[المَائِدَةِ ٣]، لا يُناقض التدرج في تطبيق بعض أحكام الإسلام؛ لأنه ليس دعوة إلى العودة بأحكام الشريعة إلى أصلها قبل صورتها النهائية التي انتهت إليها، وليس هو التدرج الكيفي الذي ينمو فيه الإيجاب والمنع، من الأخف إلى الأشد، كما كان في مبدأ نزول الدين. فذلك إنما كان خاصًا بتلك المرحلة، أما وقد اكتملت أحكام الدين في صورتها النهائية فلا مجال للتصرف في كيفياتها من قبل الإنسان بالزيادة والنقصان[1]، وإنما هو اعتقاد حكم المسألة مع إرجاء تطبيق هذا الحكم المعتقد في المسألة لعارض أو مانع من تطبيقه .

3- الاستدلال بقوله تعالى:﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾ [آلِ عِمۡرَانَ].

لا يُناقض التدرج في تطبيق بعض أحكام الإسلام؛ لأن التدريج الذي نعنيه في بحثنا يعني تأجيل تنفيذ الحكم حتى استكمال أسبابه، ووجود الظروف الملائمة لتنفيذه وإيجاده على الصورة المحمودة شرعًا، وهو ليس له علاقة بما تنهى عنه الآية من التسويف أو الكسل الذي يعني تأخير العمل مع قيام أسبابه وظروفه المناسب، وإن كان التدرج والتسويف كلاهما يتضمن التأجيل والتأخير لبعض الأحكام، والواقع أن التدرج قد يساء تطبيقه حتى يصبح حجة وذريعة للتسويف والتأجيل المقصود به الإقصاء والإهمال، وهذا مذموم بلا ريب .

3- وأما قتال أبي بكر لمانعي الزكاة فلأنهم رفضوا شعيرة من شعائر الإسلام، وقالوا أنها سقطت بموت رسول الله ﷺ، ومن قال بذلك كان مرتدًا ، وأما من أقر من مانعي الزكاة بوجوبها ثم امتنع عن أدائها، وأضاف إلى امتناعه نصب القتال، قوتل أيضًا [2]**، وهؤلاء جميعًا أجمع أبو بكر والصحابة** على أخذهم بالقوة؛ لأنهم كانوا الطرف الأقوى، وهذا منوط بالقدرة، والنظر في المصالح والمفاسد، ولذلك كان التعامل معهم محل نظر بين الصحابة ﷺ.

قال ابن حزم :" انقسمت العرب بعد موت النبي ﷺ على أربعة أقسام: طائفة بقيت على ما كانت عليه في حياته وهم الجمهور ، وطائفة بقيت على الإسلام أيضًا إلا أنهم قالوا نقيم الشرائع إلا الزكاة وهم كثير لكنهم قليل بالنسبة إلى الطائفة الأولى، والثالثة أعلنت بالكفر والردة كأصحاب طليحة وسجاح وهم قليل بالنسبة لمن قبلهم إلا أنه كان في كل قبيلة من يقاوم من ارتد، وطائفة توقفت فلم تطع أحدًا من الطوائف الثلاثة وتربصوا لمن تكون الغلبة فأخرج أبو بكر إليهم البعوث..." [3]

ولا ريب أن الإلزام بدين الله تعالى هو الأصل إذا كان المسلمون قادرين على هذا بعد دراسة متأنية للمصالح والمفاسد، ولكننا عندما نتحدث عن التدرج المباح إنما نتحدث عنه في الظروف التي لا يمكن معها التطبيق الكامل، ويكون ذلك في أزمنة الضعف، من ثم تكون الحاجة إلى التدرج في إزالة هذا المنكر، هذا من ناحية.

---

[1] في فقه التدين فهمًا وتنزيلًا، د. عبد المجيد النجار، الجزء الثاني، ص: 105، ط/كتاب الأمة (الثاني والعشرون).

[2] فتح الباري لابن حجر، 276/12.

[3] الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، 99/2. فتح الباري لابن حجر، 276/12.

ومن ناحية أخرى فإن محل التدرج إنما يكون في البدايات التي تتطلب الترفق في تطبيق الأحكام الشرعية، كما كان الرسول ﷺ يتدرج في دعوة العرب ويتألفهم على الإسلام، ثم تمكن الإسلام في الجزيرة العربية، وعرف الناس الحق، وسلموا له، ثم نكسوا على أعقابهم، والتدرج معهم وتأليف القلوب في هذه الحالة يكون إقرارًا لهم على انتكاسهم ويؤدي إلى نقيض الحكمة المقصودة من التدرج وتأليف القلوب، ومن هنا كان إصرار الصديق ثم الصحابة من بعده على أخذهم بالقوة والحزم.[1]

4- وأما الجواب على أن الصحابة كانوا يطبقون الشريعة بأكملها في كل النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بدون أي تدرج فور فتحهم لأي بلد، فهو في الأوجه التالية:

الوجه الأول: أنه قول يحتاج إلى إثبات، فقد فتح الله تعالى — على سبيل المثال- مصر على يد عمرو بن العاص ومن معه من الصحابة ﷺ أجمعين في سنة تسع عشرة هجرية[2]، وقيل يوم الجمعة مستهل المحرم سنة عشرين هجرية [3]، وكان تعدادها يزيد على الستة ملايين نسمة بخلاف الرومان[4]، ويصعب القول أنه لم يُترك الناس وما اعتادوا عليه وألفوه فترة من الزمن على الأقل حتى يطمئن الفاتحون إلى استتباب أو استقرار الأمور، وخصوصًا وأنه ما كان يوجد في ذلك الوقت عدد كاف من القضاة أو الفقهاء لتطبيق القواعد القانونية الإسلامية في جميع أنحاء مصر، فضلًا عن أن الفتوحات الإسلامية شملت دولًا أخرى كثيرة.

الوجه الثاني: وإذا ثبت خطأ الوجه الأول، فإنه يُرد أيضًا بأن واقع العهد الإسلامي الأول يختلف عن واقعنا من ناحية أن الناس كانوا في جاهلية مطبقة، فجاء الإسلام فُرقانًا قاطعًا بين كفر مظلم للنفس فيما يكون عليه الرجل في جاهليته، وبين هداية مشرقة فيما يصبح عليه بعد الإيمان، وهذا الانقلاب يحدث في الإرادة استسلامًا لكل ما يأتي به الدين من تشريع، بينما عصرنا يتصف بنوع من " التمارض" الذي يختلط فيه التصديق بأصول الدين، مع التراخي عن تطبيق مقتضيات هذا التصديق من ناحية الأحكام العملية. [5]، وكذلك كانت الدولة الإسلامية في عصر الصحابة الأول دولة مكتملة الأركان، وكانت آثار الوحي واضحة وجلية في كل جوانبها، ولا ريب أن دولة القرن الأول هي أعظم دولة إسلامية في التاريخ بشهادة الرسول ﷺ[6]، وكانت دولة قوية تستطيع أن تفرض إرادتها على جميع من ينضوي تحت رايتها، فضلا عن أن الشعوب ذاتها

---

[1] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، ص: 20.

[2] الروض المعطار في خبر القطار، محمد بن عبد المنعم الحميري، ص: 552، ط/ مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980م. وبالغت بعض التقديرات فجعلت الرجال الذين تُفرض عليهم الجزية فقط ستة ملايين، قال المقريزي: " فكان جميع من أحصى يومئذ بمصر أعلاها وأسفلها من جميع القبط فيما أحصوا، وكتبوا ورفعوا أكثر من ستة آلاف ألف نفس، فكانت فريضتهم يومئذ اثني عشر ألف ألف دينار في كل سنة.." المواعظ والاعتبار، 79/2.

[3] ولاة مصر للكندي، ص: 2

[4] الروض المعطار في خبر القطار، محمد بن عبد المنعم الحميري، ص: 553، ط/ مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980م.

[5] في هذا الاتجاه: في فقه التدين فهما وتنزيلا، د. عبد المجيد النجار، 2/ 82.

[6] قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ..." صحيح البخاري 1335/3، ح3450.

كانت تتطلع إلى الانضواء تحت راية هذه الدولة العظيمة، وتقف بجانبها وتدعمها ضد حكامها السابقين المستبدين، ولا توجد هذه الدولة في عصرنا.

الوجه الثالث: وكذلك على فرض أن الصحابة كانوا يطبقون الشريعة الإسلامية بأكملها وبكل جوانبها فور فتحهم للبلاد، وأننا ينبغي أن نطبقها فورًا بجميع جوانبها في أي بلد يتمكن فيه الإسلاميون، فإن هذا قياس مع الفارق؛ وذلك لأن تطبيق الشريعة الإسلامية في زمن الصحابة كان يرتبط بالفرد أكثر منه بالدولة، فلم يكن للدولة حينئذ مؤسسات اقتصادية وتعليمية وإعلامية واجتماعية وعسكرية معقدة كما هو في عصرنا، وهذه المؤسسات يستحيل تغييرها بمجرد قانون أو قرار إداري لا يستغرق دقائق معدودات، وإنما يحتاج الأمر تغيير وتعديل الفلسفة التي تنطلق منها هذه المؤسسات، ولا شك أن هذا الأمر يستغرق وقتًا.

مناقشة القول الثاني الذين يقولون بجواز التدرج:

أن ما رواه جابر بن عبد الله في أنه ﷺ قبل شرط ثقيف ألا يتصدقوا ولا يجاهدوا، وقال "سيتصدقون ويجاهدون"، فذلك معارض بحديث بن الخصاصية وحديث وفد ثقيف السابقين الذي لم يقبل ﷺ فيهما أن يضع عنهم بعض أحكام الإسلام [(1)].

إلا أنه يمكن رفع التعارض وإعمال الدليلين، وذلك أولى من إهمال أحدهما، وذلك بأن يقال إن إعفاء ثقيف من الجهاد والصدقة خاص بثقيف، بدليل أن رسول الله علم أنهم سيتصدقون ويجاهدون، وهذا العلم لا يتأتى إلا لرسول الله ﷺ، فيبقى خاصًا بثقيف. [(2)]

ويمكن أن يكون النبي ﷺ وسلم إنما سمح لهم بتركهما؛ لأنهما لم يكونا واجبين في العاجل؛ لأن الصدقة إنما تجب بحول الحول، والجهاد إنما يجب بحضور العدو... [(3)] .

2- ويرد على ما يقال من أن الرسول ﷺ تدرج في التعامل مع المنافقين في المدينة، ولم يقم عليهم حد الردة، بأنه لم يتدرج معهم، ولكنهم ما قامت عليهم البينة الشرعية والحدود لا تقام بعلمه فقط ﷺ .

قال ابن تيمية أثناء حديثه على جواز قتل الزنديق بدون استتابة: " فان قيل فلم لم يقتلهم النبيﷺ مع علمه بنفاق بعضهم وقبل علانيتهم ... فالنبيﷺ لم يكن يقيم الحدود بعلمه ولا بخبر الواحد ولا بمجرد الوحي ولا بالدلائل والشواهد حتى يثبت الموجب للحد ببينة أو إقرار" [(4)]

وسئل مالك عن الزندقة فقال: ما كان عليه المنافقون على عهد رسول الله ﷺمن إظهار الإيمان وكتمان الكفر هو الزندقة عندنا اليوم، قيل لمالك: فلم يقتل الزنديق، ورسول الله ﷺلم يقتل المنافقين وقد عرفهم؟ فقال: إن رسول الله ﷺ لو

---

(1) انظر ص:479 من هذا البحث.

(2) منير التوحيد والجهاد، التدرج في التشريع حرام، المقدسي .

(3) عون المعبود 186/8 .

4 الصارم المسلول: ابن تيمية 3/ 673 . انظر أيضا المغني: ابن قدامة 27/9.

قتله بعلمه فيهم وهم يظهرون الإيمان لكان ذريعة إلى أن يقول الناس يقتلهم للضغائن، أو لما شاء الله غير ذلك؛ فيتمنع الناس من الدخول في الإسلام. [1]

خلاصة تحقيق المسألة والراجح فيها

الواقع أن هذا الموضوع لا يمكن النظر إليه على أنه جملة واحدة: إما القول بأنه لا مجال اليوم للتدرج، حيث أُقفل بَابُه بتشريع الأحكام، أو القول أن الحكمة قاضية بالتدرج وصولًا للمطلوب، ولكن تتضح صورته ببحثه من كل جوانبه وأسسه، حيث إن هناك مسائل وأمورًا يكون في ترك تطبيقها هدم الأسس والقواعد التي بُني عليها الإسلام، وهناك مسائل يكون استعمال التدرج فيها هو نفسه تطبيق الشريعة :

الجانب الأول: الوعي بتوصيف المرحلة وهل المرحلة مرحلة تمكين أو غير ذلك من المراحل؟

لا ريب أن الإقرار بهيمنة الشريعة وحاكميتها وتقديمها والقبول بها قولًا وعملًا دون أي شرط أو استثناء هو قاعدة الإيمان وأصله كما قال تعالى: { فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء:65].

ولا ريب أنه يجب التسليم والخضوع لجميع ما أنزل الله تعالى، وأنه لا يجوز أن يتبع الحاكم أهواء الناس، أو أن يخضع لرغباتهم في أن يصرفوه عن تطبيق أي حكم من أحكام الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾ [المائدة ٤٩].

ولا ريب أيضًا أنه كما أنه لا يجوز أن نعبد غير الله تعالى ولو لثانية واحدة، فإنه لا يجوز– عند التمكين– أن نحكم بقوانين غير شرع الله تعالى ولو لثانية واحدة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:".. والإيجاب والتحريم ليس إلاّ لله ولرسوله فمن عاقب على فعل أو ترك، بغير أمر الله ورسوله وشرّع ذلك دينًا فقدجعل لله ندًا ولرسوله نظيرًا..." [2]

– **ولذلك فإننا ينبغي أن نقرر بداية طبيعة المرحلة**، وهل الوصول إلى السلطة عن طريق صناديق الانتخاب بأي نسبة، يعني أنه قد مُكن للشريعة في هذا المجتمع، وأننا قد تجاوزنا مرحلة الاستضعاف إلى مرحلة التمكين! ، وأننا يمكن أن نتجاهل شرائح المجتمع المختلفة، ومدى قدرة بعض هذه الشرائح على إفساد المشروع الإسلامي برمته، فضلًا عن قدرة المجتمع الدولي والمؤثرات والعوامل الخارجية... التي لن تبخل بأي جهد على سحق الأمل الوليد في مهده، قبل أن يترعرع ويشتد عوده.

---

[1] التمهيد لابن عبد البر 154/10

[2] الفتاوى الكبرى 18/5 .

الجانب الثاني: صور التدرج المختلفة وأهم الفروق بينها

مصطلح التدرج يمكن أن يُفهم منه عدة صور مختلفة وهي :

الصورة الأولى: التدرج التشريعي الذي ينمو فيه الإيجاب والمنع بصورة تدريجية من الأخف إلى الأشد، مثل إباحة الشيء ثم يُحكم بحرمته بعد ذلك على سبيل المثال، ولا ريب في حرمة هذا الفهم لأنه عودة بأحكام الشريعة إلى أصلها قبل صورتها النهائية التي انتهت إليها، وقد اكتملت أحكام الشريعة بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة ٣].

الصورة الثانية: التدرج في البيان أو البلاغ، بمعنى بيان بعض أحكام الشريعة والسكوت عن بعضها حتى يحين الوقت المناسب لبيانها.

وإليك بعض النقاط المهمة التي تتعلق بهذه المسألة:

1- لا يجوز التدرج في بيان درجة الإلزام سواء أكان من الإباحة إلى التحريم أو إلى الوجوب؛ لأنه يُعد تدرجًا في الخطاب الشرعي، وهذا النوع من التدرج قد انتهى بوفاة الرسول ﷺ.

2- الواقع أنني أرى التفريق بين الدعوة الفردية في بيان الأحكام في بلاد غير المسلمين أو لمن أسلم حديثًا في تلك البلاد، وكذلك لمن تاب حديثًا في بلاد المسلمين، وبين بيان الأحكام في بلاد المسلمين بصورة عامة لجميع المسلمين من جانب علماء المسلمين أو من جانب السلطة .

- فإنني وإن كنت أتفق مع من يقول بجواز التدرج في الدعوة والبلاغ بمعنى بيان الأحكام الشرعية، من الأصول إلى الفروع، ومن الأيسر إلى ما يليه، ومن الأهم فالمهم، حتى يتمكن الناس من معرفتها واستيعابها، إلا أن ذلك يرتبط بوضوح أكثر بالدعوة في بلاد غير المسلمين أو بمن أسلم حديثًا في تلك البلاد، أو بالدعوة الفردية لمن تاب حديثًا في بلاد المسلمين.

ويؤيد هذا ما رواه ابْن عَبَّاسٍ قال: " لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ الْيَمَنِ قَالَ لَهُ:" إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ فَإِذَا صَلَّوْا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ فَإِذَا أَقَرُّوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ." [1]

وجه الدلالة: أن بعث معاذ إلى اليمن كان لدعوتهم إلى الإسلام، وكان في أواخر عهد النبي ﷺ[2] ، وهذا التاريخ يدل على أن تشريعات الصلاة والزكاة وغيرها قد اكتملت، ولكن مع اكتمال هذه التشريعات لم يأمر النبي ﷺ معاذًا ﷺ بأن يأمر أهل اليمن من البداية بعد قولهم لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله بجميع أركان الإسلام جملة واحدة رفقًا بهم وتثبيتًا للإيمان في نفوسهم ، لأن تكليفهم بتكاليف لم يعتادوا عليها مرة واحدة قد ينفرهم لذلك أمره النبي ﷺ أن يبدأ معهم في تعليم هذه

---

[1] صحيح البخاري 2685/6، ح6937.

[2] قال ابن حجر: "بعث معاذ إلى اليمن سنة عشر قبل حج النبي ﷺ..، وقيل كان ذلك في أواخر سنة تسع عند منصرفه ﷺ من تبوك.. وقيل بعثه عام الفتح سنة ثمان". فتح الباري شرح صحيح البخاري 358/3.

الأركان واحدًا بعد الآخر، وكلما استجابوا لأمر عرض عليهم ما بعده، على الرغم من أنه من المعلوم أن بمجرد النطق بالشهادة يصير المرء مسلمًا ويجب عليه جميع شرائع الإسلام. [1]

، يقول ابن حجر معلقًا على حديث معاذ: " بدأ بالأهم فالأهم، وذلك من التلطف في الخطاب لأنه لو طالبهم بالجميع في أول مرة لم يأمن النفرة ... " [2]

وفي نفس سياق كيفية بيان الأحكام لمن أسلم حديثًا، سئل الإمام مالك رحمه الله تعالى عن الرقيق العجم، يُشترون في شهر رمضان وهم لا يعرفون الإسلام ويرغبون فيه، لكن لا يفقهون ما يُراد منهم، فهل يُجبرون على الصيام أم يُطعمون ؟ فقال : أرى أن يُطعموا ولا يمنعوا الطعام ويرفق بهم حتى يتعلموا الإسلام، ويعرفوا واجباته وأحكامه . [3]

وقال شيخ الإسلام: " فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكّن، كما أخر الله سبحانه إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكّن رسول الله ﷺ تسليمًا إلى بيانها... فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعهما، كان بيانه لما جاء به الرسول شيئًا فشيئًا بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئًا فشيئًا، ومعلوم أن الرسول لا يبلّغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، ولم تأت الشريعة جملة، كما يقال: إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع. فكذلك المجدد لدينه والمحيي لسنته لا يبّلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلّقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها، وكذلك التائب من الذنوب والمتعلم والمسترشد، لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين ويذكر له جميع العلم فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطقه لم يكن واجبًا عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجبًا لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداءً، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان، كما عفا الرسول عما عفا عنه إلى وقت بيانه، ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات، لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل، وقد فرضنا انتفاء هذا الشرط، فتدبر هذا الأصل فإنه نافع، ومن هنا يتبين سقوط كثير من هذه الأشياء، وإن كانت واجبة أو محرمة في الأصل، لعدم إمكان البلاغ الذي تقوم به حجة الله في الوجوب أو التحريم، فإن العجز مسقط للأمر والنهي وإن كان واجبًا في الأصل.. "[4]

وهكذا يبين شيخ الإسلام كيفية بيان الأحكام الشرعية لمن أسلم حديثًا، وكذلك لمن تاب من المسلمين من الذنوب، والمتعلم والمسترشد من حيث استحالة تلقينهم جميع الدين وأمرهم به؛ لأنهم لا يطيقونه مرة واحدة، وإذا لم يطيقون ذلك فإنه لا يجب عليهم في هذا الحال،

– وفي نفس الوقت فإنه لا يجوز التدرج في البيان بصورة عامة أو كمنهج عام،بمعنى سكوت الجميع عن بيان حكم من أحكام الإسلام في فترة زمنية ما،فضلًا عن أنه يصعب تصوره، والشريعة بأكملها مُبينة ومدونة في الكتب، وتُدرس بأكملها نظريًا في كثير من المعاهد والجامعات الشرعية الرسمية وغير الرسمية، على الرغم من تجاهل تطبيقها عمليًا، وهي كذلك

---

[1] التدرج في التشريع الإسلامي، د. ماهر حامد محمد الحولي، ص:8، بحث مقدم لورشة عمل .

[2] فتح الباري شرح صحيح البخاري 359/3.

[3] البيان والتحصيل ، أبو الوليد بن رشد القرطبي، 291/1، ط/ دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ.

[4] مجموع الفتاوى لابن تيمية 20/ 59-61.

مبثوثة في كل مكان على الشبكة العنكبوتية وغيرها، والعلماء والدعاة يظهرون في الفضائيات المختلفة التي تبث من داخل البلاد ومن خارجها، ومنهم من يبدأ في بيان مسألة ويتدرج في بيانها، وآخر يكون قد انتهى من بيان نفس المسألة بالتدريج أيضًا.

3- السكوت عن البيان يكون بمعنى السكوت عن إظهار الحكم ابتداء، أو السكوت عن البيان التفصيلي لما هو مجمل في الشرع، وليس إباحة ما حرمه الله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " ففرق بين ترك العالم أو الأمير لنهي بعض الناس عن الشيء إذا كان في النهي مفسدة راجحة، وبين إذنه في فعله.." [1].

ويقول أيضًا: "فالواجب على المسلم أن يجتهد وسعه، فمن ولي ولاية قصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين، وأقام فيها ما يمكنه من ترك المحرمات، لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار."[2]

3- الصورة الثالثة: تطبيق الأحكام الشرعية التي تحققت شروط تطبيقها وانتفت موانعها، وترك تطبيق الأحكام التي لم تتحقق شروط تطبيقها أو لم تنتف موانعها أو أن تطبيقها سيؤدي إلى مفسدة أعظم من المصلحة التي ستترتب على تطبيقها، **والتدرج هنا لا يزيد عن أن هناك مسائل يكون استعمال التدرج فيها هو نفسه تطبيق الشريعة** .

الجانب الثالث: ما لا يجوز التدرج في تشريعه

- الأحكام الشرعية التي ثبتت بالنصوص القطعية، وتُعد مسلمات في الدين مثل أركان الإسلام، وأصول المباحات والعقود، وكبائر المنهيات والمحرمات، تُطبق فورًا؛ لأنها ثوابت الشرع، وأي مساس بها يخل بالموازين والأسس التي يقوم عليها المجتمع، فلا يجوز التدرج بإقرار الأمور المحرمة بنصوص ثابتة كالزنا والخمر والميسر بإباحتها مبدئيًا ثم التدرج في إبطالها[3].

قال ابن تيمية: " الأحكام الشرعية التي نصبت عليها أدلة قطعية معلومة، مثل الكتاب والسنة المتواترة والإجماع الظاهر؛ كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصيام،وتحريم الزنا والخمر والربا، إذا بلغت هذه الأدلة للمكلف بلاغًا يمكنه إتباعها، فخالفها تفريطًا في جنب الله،وتعديًا لحدود الله ، فلا ريب أنه مخطئ آثم، وأن هذا الفعل سبب لعقوبة الله في الدنيا والآخرة".[4]

-ومن كبائر المحرمات والمنهيات التي من ثوابت الشرع، وأي مساس بها يخل بالموازين والأسس التي يقوم عليها المجتمع، والتي **لا يجوز التدرج فيها أو عدم الإبطال الفوري للقوانين التي تُبيحها:** القوانين المبيحة للقنوات الفضائية الإباحية، أو

[1] مجموع الفتاوى، 32/35.

[2] مجموع الفتاوى، 396/28.

[3] التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص: 101، ص: 108. التدرج في تطبيق الشريعة، سلسلة تهيئة الأجواء، د. محمد عبد الغفار الشريف، ص: 68.

[4] مجموع الفتاوى، 142/19.

القوانين المبيحة للمواقع الإلكترونية الإباحية على الشبكة العنكبوتية، أو القوانين المنظمة للملاهي الليلية، أو القوانين التي لا تجرم تعري النساء على الشواطئ.

– والمحرمات السابقة مثل القنوات الفضائية الإباحية والمواقع الإلكترونية الإباحية والملاهي الليلية والتعري على الشواطئ هي من الفواحش التي قطع الله تعالى قطعًا جازمًا بدون أي وجه للتأويل أنه يمكن أن تباح لأي ضرورة، أو أنها يمكن أن توجد فيها مصلحة .

قال تعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ﴾[الأَعۡرَافِ ٣٣].

قال صاحب المنار: " فإن المحرمات نوعان : محرم لذاته لا يباح بحال ، ومحرم تحريمه عارض في وقت دون وقت . قال الله تعالى في المحرم لذاته : {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ...} . [1]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: " المحرمات قسمان : " أحدهما " ما يقطع بأن الشرع لم يبح منه شيئًا لا لضرورة ولا لغير ضرورة : كالشرك والفواحش والقول على الله بغير علم . والظلم المحض وهي الأربعة المذكورة في قوله تعالى:

﴿ قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٣ ﴾[الأَعۡرَافِ].

فهذه الأشياء محرمة في جميع الشرائع وبتحريمها بعث الله جميع الرسل ولم يبح منها شيئًا قط ولا في حال من الأحوال.." [2]

والفواحش المحرمة لذاتها والتي لا يمكن إباحتها لضرورة ولا لغير ضرورة كما هي ظاهرة في المباشرة في الفرج والدبر، وما يتبع ذلك من الملامسة، قال تعالى : :﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ٣٢ ﴾[الإِسۡرَاءِ]،. وقال سبحانه : { أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ } [النمل: 54] ، فهي كذلك تشمل كشف العورة، والنظر إليها، وإن لم يكن في ذلك مباشرة أو ملامسة ، ويؤكد ذلك ما ورد في سبب نزول الآية السابقة، { قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ }، حيث قال القرطبي : " لما لبس المسلمون الثياب وطافوا بالبيت عيرهم المشركون؛ فنزلت هذه الآية،[3]، وقال الطبري: " قال مجاهد: ما ظهر منها : طواف أهل الجاهلية عراة، وما بطن: الزنا ." [4]

والخلاصة أن إباحة تعري النساء في عصرنا، سواء على شاشات التلفاز أو على الشواطئ أو في الملاهي الليلية، مثله مثل طوافهن حول البيت عراة في الجاهلية، ولا يجوز تأجيل سن القوانين المجرمة لها، وأما ترك المشركين يطوفون بالبيت عراة لفترة بعد نزول قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ... } فهي لا تعدو إلا أن

[1] تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 356/8.

[2] مجموع الفتاوى، 470/14.

[3] تفسير القرطبي 200/7.

[4] تفسير الطبري 12/ 403.

تكون مرحلة إعلان للناس، مثل أنه لا يمكن أن يطبق القانون ويصبح ملزمًا للناس في عصرنا إلا بعد إعلانهم به في الجريدة الرسمية.

– **وكذلك لا يجوز أن تُبدل عقوبة القصاص أو الجناية على النفس والجناية على ما دون النفس،** فيجب أن يعاقب المجرم بمثل فعله، فيقتل كما قتل ويجرح كما جرح، يستوي في ذلك القوي والضعيف، الغني والفقير، الشريف والوضيع، فالمساواة بين الجريمة والعقوبة هو الحل الوحيد لزجر النفوس الباغية وردع القلوب القاسية الخالية من الرحمة، وهو الطريق الوحيد لحقن الدماء وصيانة المجتمع وشفاء الصدور .

– ويلاحظ أن القصاص يعني أن يُفعل بالجاني مثل ما فعل،ويجتمع فيه الحقان حق الله تعالى (أو حق المجتمع)؛ لما فيه من حفظ الأمن وإشاعة الطمأنينة، وحق العبد، ولكن حق العبد فيه غالب؛ لما فيه من شفاء صدور أولياء القتيل، وإزالة غضبهم وحقدهم على القاتل، ومساس الجريمة بالمجني عليه وأوليائه أقوى وأظهر من مساسها بالمجتمع [1]، فالقصاص يتعلق بأولياء المجني عليه أو به إن كان حيًا، ولهم العفو عن الجريمة، أو استيفائها، وهذا الحق لا يتغير من عصر إلى عصر أو من مجتمع إلى مجتمع.

بينما الحدود عقوبة مقررة أساسًا لحق الله تعالى، لا يجوز إسقاطها، ولجميع الناس المطالبة بها والدفاع عنها، وهي مبنية على المسامحة فلا يلحقه سبحانه ضرر من شيء، فيقبل فيها مثلًا الرجوع عن الإقرار بالزنا بخلاف حقوق الآدميين فإنهم يتضررون [2]، وهي بذلك ترتبط بواقع عام أكثر من ارتباطها بشخص أو أشخاص معينين، وهذا الواقع قد يختلف من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى مجتمع، كما يتضح من الأساس التالي:

الجانب الرابع: الحدود جزء من النظام الإسلامي العام، ولا يمكن تطبيق الحدود إلا مع اكتمال تطبيق النظام الإسلامي ككل.

إقامة الحدود يتوقف على وجود أسبابها، وتوفر شروطها، وانتفاء موانعها، ومن هذه الأسباب أو الموانع ما هو ثابت لا يتغير بتغير العصر أو المجتمع، وقد مر بنا أركان السرقة – على سبيل المثال– وأنه لكل ركن من هذه الأركان شروطًا، إذا تخلف شرط منها، فلا قطع[3]ومن هذه الأسباب أو الموانع ما هو متغير، يتغير من وقت لآخر، ومن شخص لآخر، ومن واقع لآخر.

– **جريمة السرقة على سبيل المثال وضع لها الإسلام عقوبة رادعة تُشكل نهاية الطريق وليس بدايته؛** لأن الشريعة تعمل على تربية المسلم الذي يراقب الله تعالى ويخاف عقابه وينفر من الجريمة، ثم تحث الأفراد على العمل والكسب الحلال، وتجعل ذلك عبادة تزيده قربًا من الله تعالى، ثم وضعت نظامًا اقتصاديًا يكفل للإنسان تحصيل الرزق الحلال من كسب يده أو من خلال كفالة أقاربه أو من كفالة المجتمع أو من كفالة بيت مال المسلمين، ثم اشترطت ضرورة إعداد القضاة الشرعيين

---

[1]الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص: 85.

[2]النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، ص: 158-159.

[3] لاحظ أركان السرقة ص: 93من هذا البحث.

المتمكنين حتى لا يطبق الحد على إنسان يكون لديه شبهة، ويكون الصواب أن يُعذَّر فقط، **ولا ريب أن عدم إقامة حد السرقة في ظل عدم تحقق الواقع المشار إليه، لا يعد تعطيلًا للحد**.

– **وقد وردت النصوص التي تؤكد عدم تطبيق عمر بن الخطاب ﷺ حد السرقة في المجاعة**[1] ، فالمحتاج الذي يسرق ليسد حاجته، وقد سدت الطرق في وجهه لا يُحد؛ لأن شبهة الحاجة والعوز الملجئة إلى السرقة تدرأ عنه الحد،فواقع تطبيق الحد غير موجود ، فاختلف الواقع فكان الحكم الشرعي هو عدم القطع.

فإذا زال المانع وهو المجاعة، عاد الممنوع إلي حكمه الأصلي وهو الوجوب أي تطبيق الحدود ، ولا يعني الانتقال من أحدهما إلي الآخر أنه تعطيل لحكم الله ، أو تغيير من حقيقة الحكم الشرعي، إنما هو الانتقال من حكم شرعي إلي حكم شرعي آخر لاختلاف الواقع واختلاف المناط، ولما يمكن أن يترتب علي إقامتها من مفاسد تربو علي المصلحة المترتبة علي تطبيق الحكم الأصلي.

الجانب الخامس: الأحكام التي يجوز التدرج في تطبيقها بناء على النظر في مآلات التطبيق أو الموازنة بين المصالح والمفاسد:

هناك أحكام يجوز التدرج في تطبيقها، منها ما يتعلق ببعض النواحي الاقتصادية، ومنها ما يتعلق ببعض العادات المحرمة التي استحكمت في كثير من أفراد المجتمع بحيث يصعب اقتلاعها دفعة واحدة، أو أنه يترتب على هدمها مفاسد أكبر، وهو ما يندرج تحت باب القدرة شرط للقيام بالتكاليف أو بابالموازنة بين المصالح والمفاسد، أو النظر إلى مآلات التطبيق، وإليك ما يؤيد ذلك:

أولًا:القدرة شرط لتطبيق الأحكام، فمن المعلوم أن الأصل في التكليف أنه لا يخلو عن قدر من المشقة[2] ، ولكن الله تعالى بلطفه وحكمته جعل هذا التكليف في حدود ما يستطيعه الإنسان، قال تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾[**التَّغَابُنِ**١٦]،، فالقدرة والاستطاعة شرط للقيام بالتكاليف وتطبيق الأحكام، فما تعجز السلطة عن تطبيقه من الأحكام عجزًا حقيقيًا، يُترخص فيه على قدر درجة العجز.

ثانيًا: ينبغي الموازنة بين المفاسد والمصالح من جهة، وبين مراتب المصالح أو المفاسد في ذاتها من جهة أخرى:

فإذا تعارضت مصلحتان بحيث لم يمكن الجمع بينهما وكان لا بد من ترك واحدة منهما للإتيان بالأخرى، فالمتعين فعل ما مصلحته أرجح وترك ما مصلحته أقل، وكذلك إذا اجتمعت مفسدتان بحيث لم يمكن دفعهما جميعًا، بل كان في دفع إحداهما ارتكاب للأخرى ولابد، فالمتعين ارتكاب ما مفسدته أقل، دفعًا للمفسدة الأعظم، وأما إذا تعارضت المصلحة مع

---

(1) انظر ص:472من هذا البحث.

(2) التكليف لغة: الأمر بما يشق. القاموس المحيط، ص: 1099. تاج العروس، الزبيدي، 332/24. وشرعا: إلزام مقتضى خطاب الشرع، شرح الكوكب المنير، 1/ 483.

المفسدة بحيث لم يمكن فعل المصلحة وتحصيلها إلا بارتكاب المفسدة، ولم يمكن دفع المفسدة إلا بتفويت المصلحة، فإنَّ المتعين الموازنة والترجيح بينهما .

قال تعالى:

﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۚ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ عِندَ ٱللَّهِۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِ﴾[البَقَرَةِ ٢١٧]

قارن الله تعالى بين القتال في الأشهر الحرم، وهو أمر عظيم ومفسدة، فضلًا عن أنه يعمل على إعاقة الحجيج من الحج وتأدية فرائض الله تعالى،[1] وبين صد المشركين من يريد الإيمان بالله ورسوله، وفتنتهم من آمن وسعيهم لردهم عن دينهم، وإخراج الرسول ﷺ ومن معه من ديارهم وأموالهم، وكل ذلك أمور أعظم ومفاسد أشد وأكبر من القتال في الشهر الحرام، وهاتين المفسدتين لابد من الوقوع في أحدهما، فتُرتكب المفسدة الأقل وهي قتل المشركين في الأشهر الحرم دفعًا للمفسدة الأعظم وهي فتنة المؤمنين عن دينهم.

يقول العز بن عبد السلام: " إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالًا لأمر الله تعالى فيهما لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾[التَّغَابُنِ١٦].، وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ ﴾ [البَقَرَةِ ٢١٩].، حرمهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما... وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة".[2]

– **وبناءً على ما سبق فإنه ينبغي اعتبار مآلات التطبيق**، أي النظر إلى نتائج التطبيق، وهو أصل من أهم أصول التشريع، قال الشاطبي: " النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا... فقد يكون الفعل مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو مفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية" [3].

فالأحكام المشروعة التي يؤدي تنفيذها في وقت ما أو في واقعة معينة إلى نقيض المصلحة التي شرعت من أجلها، لا ريب أن تطبيقها حينئذ ليس مشروعًا، وإليك بعض الأدلة التي تؤكد ذلك:

---

[1] زهرة التفاسير لأبي زهرة، 3299/6، ط/ دار الفكر العربي..

[2] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/ 83-84.

[3] الموافقات للشاطبي، هامش 4/ 197- 198.

– قال تعالى: { وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ } [الأنعام: 108]، فسب الأوثان مشروع؛ لأن فيه تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، ولكن نُهي عنه لما وجد أن له مآل آخر مراعاته أرجح وهو منعهم عن سب الله تعالى [1].

– وما مر بنا في حديث الرسول ﷺ من رفضه تطبيق الفعل المشروع وهو هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم عليه السلام[2]، عندما علم أن ذلك سيحدث فتنة ومفسدة أعظم لأنهم قد يظنون أنه هادم للمقدسات ومغير معالمها[3] أو أنه ﷺ يريد أن ينفرد بالفخر عليهم بهذا الفعل[4].

– ويندرج تحت هذا الباب أيضا ما مر بنا من أن النبي ﷺ رفض أن يقتل من ظهر نفاقه؛ حتى لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه، وقَبِل من ثقيف أنه لا صدقة عليهم ولا جهاد، وتجاوز عن نياحة أم عطية لتأليف قلبها، وحتى تثبت على بيعتها، وترك الأعرابي يتبول في ناحية المسجد حتى يفرغ من بولته، فضلًا عن موقف عمر بن عبد العزيز في تمهله في رد المظالم،[5] وغير ذلك مما في هذا المعنى حيث يكون العمل في أصله مشروعًا لكن يُنهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعًا ولكن يُترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها فإن غالبها تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع. [6]

وانطلاقًا مما ثبت في السطور السابقة فإن منع الناس عن كل العادات المحرمة التي اعتادوا عليها لسنين طويلة مصلحة ولا شك، وكذلك فإن غض الطرف عن هذه المخالفات بلا شك مفسدة ومُحرم، ولكن إجبار الناس على ترك تلك المخالفات أو العادات المحرمة التي اعتادوا عليها لسنين طويلة قبل أن يُمنح المؤمنون بالشريعة وعظمتها الفرصة لتوضيحها للناس، **وكان غلبة الظن أن ذلك سيجعلهم يرفضون الشريعة بأكملها ويحاربونها**، فهذه بلا شك مفسدة أعظم، وقد تعارضت مفسدتان، فيراعى أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما، وخصوصًا أن الأمر ليس فرقانًا بين الحق والباطل، أو بين النور والظلمات بكل وضوح كما كان في الماضي، ولكن الواقع المعاصر ضبابي ومختلط على أكثر الناس، حيث إنهم– وإن كانوا لم يهملوا شريعة الله تعالى تحديًا لسلطان الله تعالى– إلا أنهم يظنون أن الله تعالى منحهم حرية الاختيار فيما يحكمون به أنفسهم في شئون الحياة الدنيوية، ويعتقدون أنهم بصلاتهم وصيامهم وزكاتهم وحجهم كاملو الإيمان، وأن قضية تطبيق الشريعة وخضوع الخلق لله تعالى خارج حدود المسجد، كما يخضعون له داخله، مجرد تحصيل حاصل أو أنها ليست أكثر من رفع الدرجات في الجنة وما أشبه ذلك.

---

[1] الموافقات للشاطبي، 4/ 194.

[2] انظر ص: 486 من هذا البحث.

[3] شرح النووي على مسلم 89/9.

[4] فتح الباري لابن حجر 225/1.

[5] راجع تفاصيل هذه الأدلة ص 485 وما بعدها من هذا البحث.

[6] قواعد الأحكام الصغرى، ص: 53، ط/ دار الفكر المعاصر– دار الفكر ، دمشق، الأولى، 1416هـ.

ثالثًا: إنه من كمال التشريع أن المصلحة المتروكة أوالمفسدة المرتكبة نتيجة لأعمال الموازنات لا حرج فيها:

لا يمكن الجزم بمعرفة المصالح والمفاسد لارتباطها بالمستقبل، ولذلك فالترجيح بينهما- مع صدق النية، وبذل الوسع – لا ريب أنه يدور بين الأجر والأجرين.

قال العز بن عبد السلام: " قد يخفى ترجيح بعض المصالح على بعض، وترجيح بعض المفاسد على بعض، وقد يخفى مساواة بعض المصالح لبعض ومساواة بعض المفاسد لبعض، وكذلك يخفى التفاوت بين المفاسد والمصالح، فيجب البحث عن ذلك بطرقه الموصلة إليه والدالة عليه، ومن أصاب ذلك فقد فاز بقصده وبما ظفر به، ومن أخطأ أثيب على قصده وعفي عن خطئه رحمة من الله سبحانه ورفقًا بعباده." [1]

قال ابن تيمية:" فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما، لم يكن الآخر في هذه الحال واجبًا ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرمًا في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب، وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر، ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة ؛ أو لدفع ما هو أحرم ..." [2]

وقال الغزالي: " وأهون الضررين يصير واجبًا وطاعة بالإضافة إلى أعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبًا في حق من غص بلقمة.."[3]

وإليك أمثلة على بعض المسائل التي يتطلب النظر إلى مآلات التطبيق أو الموازنة بين المصالح والمفاسد معاملتها معاملة خاصة، وكيفية ذلك:

أولًا: المجال الاقتصادي

– **فبخصوص القوانين الاقتصادية المخالفة للشريعة**، فقد تقضي الضرورة الإبقاء على بعض الأنظمة أو الأنماط الاقتصادية الفاسدة المخالفة للشريعة فترة زمنية محددة، حتى تقوم الشركات والمؤسسات بتعديل أنظمتها وفقًا للشريعة الإسلامية؛ وذلك منعًا من حدوث فراغ قانوني، وضياع الحقوق والواجبات والتصرفات والعقود الواقعة بين الأفراد بناء على هذه الأنظمة والقوانين المطبقة عمليًا. [4]

---

[1] الموافقات للشاطبي، 4/ 198.

[2] مجموع الفتاوى 57/20.

[3] المستصفى للغزالي ص:71. أيضا الإحكام للآمدي 1/ 181.

[4] التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية، د. محمد مصطفى الزحيلي، ص121-122. .

– **وأما ما يتعلق بالمجال الاقتصادي الإسلامي،** فإنه عند تطبيق الزكاة على سبيل المثال ينبغي أن يكون البدء بنشر الوعي بفضيلتها وأهميتها، وأنها ليست مجرد مال يدفعه الغني للحكومة، وإلا فهي بذلك لا تختلف كثيرًا عن الضريبة، وإنما يجب أن يشعر الناس بأنها قيمة أخلاقية وحق أوجبه الله تعالى للفقراء على الأغنياء، ثم تطبق عبر قنوات غير حكومية أولا تتولى جمع الزكاة وتوزيعها، ويقتصر دور الحكومة على التنظيم القانوني لتلك الجمعيات الأهلية ومراقبتها، فالزكاة ظلت لسبع سنوات واجبة ديانة، ولم تكن واجبة قضاء، حيث إن النبي ﷺ لم يبعث عماله لجمع الزكاة إلا في السنة التاسعة، بينما فُرضت في السنة الثانية من الهجرة ، وذلك حتى يشعر أفراد المجتمع بتحملهم لمسئولية الزكاة، والمبادرة للقيام بها من أنفسهم، ثم تتولى الدولة إدارة جمع الزكاة، ولا مانع من بقاء بعض الجمعيات غير الحكومية حتى يكون هناك أيضًا بعض الحوافز الذاتية في أداء الزكاة، ولا يتعامل الناس من الزكاة كأنها ضريبة حكومية ويتهربون من أدائها. [1]

– **وكذلك فإنه ينبغي البدء بتطبيق الزكاة قبل البدء بمنع الربا،** ولا يعني هذا تأخير منع الربا إلى حين استكمال تطبيق الزكاة تمامًا، ولكن البدء بتطبيق الزكاة قبل البدء بمنع الربا ضروري حتى يمكن اجتثاث الربا من أصوله، حيث إن الزكاة تعمل على علاج الشح والبخل وهذه الأمراض هي الأساس الخلقي والنفسي الذي يقوم عليه الربا، وكذلك البدء بالزكاة يعمل على تخفيف حدة التفاوت في الثروة بين فئات المجتمع، فإذا وجد التمويل الإسلامي بعد ذلك، فإنه سيتجه إلى دعم النشاط الإنتاجي، الذي يحقق النمو الاقتصادي، أما إذا وجد التمويل الإسلامي قبل ذلك، فإنه سيتركز على الأنشطة الاستهلاكية بدلًا من الأنشطة الإنتاجية، مما يؤدي إلى زيادة الفجوة بين الفقراء والأغنياء، وإلى محاولة الالتفاف على الضوابط الشرعية للتمويل لتصبح النتيجة في النهاية لا تختلف عن التمويل الربوي. [2]

ثانيًا: المجال الاجتماعي والأخلاقي

– وكذلك البدء في المجال الاجتماعي والأخلاقي ينبغي أن يبدأ بنشر الوعي الإسلامي الصحيح في هذا المجال، وأن اللحاق بالحضارة وركب المستقبل لا يعني محاربة الفضيلة والحجاب والعفة، وأن الإبداع ليس له علاقة بنشر الفاحشة، وأن شعار الحرية الشخصية لا يعني الهبوط من سمو الأخلاق الإسلامية إلى حضيض الرذائل البهيمية، فعلى سبيل المثال يرتدي أغلب النساء في مصر حجابًا، ولكن نسبة كبيرة من هذا الحجاب في حقيقة الأمر لا يعدو أكثر من كونه غطاء للرأس؛ لأنه لا يتصف بصفات الحجاب الشرعي المعروفة التي أمرنا بها الله تعالى، وهناك الكثير من النساء أيضًا اللاتي لا يرتدين الحجاب أصلًا، وكذلك يشاهد أغلب المصريين الأعمال الفنية المختلفة، ويتضمن بعضها مشاهد محرمة، اعتادوا عليها لعشرات السنين، صغارًا وكبارًا ، نساءً ورجالًا، وأصبحت جزءًا من حياتهم، لا يستطيعون تركها، مما يمكن أن يطلق عليه أنه إدمان، ومن المعلوم أن المدمن لا يستطيع أن يتخلى عن إدمانه فجأة، فيمكن غض الطرف عن النساء اللاتي لا يرتدين الحجاب الشرعي في الشارع حتى ينتشر الوعي الإسلامي عن طريق الدعوة إليه في شتى وسائل الإعلام والحض عليه وبيان حكمته وفوائده، ويستهجن أغلب الناس تصرف من لا ترتدي الحجاب الشرعي، ويمكن معالجة الفنون التي تخالف الشريعة تدريجيًا، فتكون

[1] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، ص:32-33.
[2] فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي، سامي بن إبراهيم السويلم، ط/ صفر 1428هـ، ص33-34.
.

البداية بالأمور الأشد تحريمًا، ثم التي تليها في التحريم ، مع العمل على توفير البدائل التي لا تغضب الله تعالى، حتى يعتاد الناس مشاهدة الفن الراقي الخالي من الإسفاف.

ويرجع السبب الرئيسي لما أراه من لزوم المعالجة التدريجية لهذه المسائل وما يشبهها، أنه لو فوجئ الناس بالتحريم دفعة واحدة لشق عليهم ترك ما ألفوه ولاستثقلوا التكليف به، فالنفوس تألف الاعوجاج إذا عاشت فيه فترة طويلة، وتتعود المعاصي، وتتمرد عند محاولة نقلها وتحويلها مرة واحدة، وقد يترتب على ذلك أن يرفضوا أو يعاندوا كل ما تأتيهم به الشريعة أو ما يحاول المصلحون تبليغه إلى الناس، حيث إنه من العسير إخراج الناس من حياة بعيدة عن الدين، واعتادت نفوسهم عليها إلى حياة أخرى مختلفة تمامًا في يوم وليلة، ومن العسير على غير الملتزمين بالأحكام الشرعية أن يلتزموا بكل الأحكام دفعة واحدة؛ لكثرة التكاليف التي تكون عليهم.

فنلجأ إلى **التطبيق المرحلي المدروس بعناية، القائم على فقه الواقع، واعتبار المآلات، ودفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما، بحيث تسلم كل مرحلة إلى ما بعدها حتى نصل إلى إقامة الإسلام في جميع مناحي وشئون الحياة ، وذلك مع مراعاة تحديد سقف زمني تقريبي لكل مرحلة من المراحل.**

الجانب السادس: لا يجوز للدولة أن تفرض مذهبًا أو حكمًا معينًا في المسائل الاجتهادية التي تتعلق بخاصة العبد في علاقته مع ربه، والتي ليس لها مُطَالِب من جهة العباد.

– من المسلم به أن طاعة ولي الأمر واجبة تطبيقًا لقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [النِّسَاءِ٥٩].

– ولا خلاف كذلك أن طاعته مقيدة بعدم مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية، فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُما عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ" [1].

– ويجوز لولي الأمر –كما سبق [2]– أن يحمل الناس على إتباع رأي فقهي معين في الأمور الاجتهادية في مسائل المعاملات، ويُصبح أمره في هذه الحالة واجب الإتباع، فيأمر بالمندوب أو المباح، إن كانت فيه مصلحة شرعية للناس فيصبح حينئذ واجبًا، ويمنع المباح الذي ينتج عنه مفسدة، فيصبح محرمًا بعد أن كان مباحًا من قبل.

---

(1) صحيح البخاري 2612/6، ح6725.

(2) انظر ص: 470 من هذا البحث.

– وأما المسائل الاجتهادية التي يمكن أن نحددها بأنها " المسائل التي اختلف فيها العلماء التي تتعلق بخاصة العبد في علاقته مع ربه، وليس لها مُطَالِب من جهة العباد" ،فلا أرى أنه للدولة أن تُلزم فيها العباد بقول أو بترجيح معين،وبناء على ذلك فليس للدولة– على سبيل المثال– أن تجبر الرجال على إعفاء اللحى[1] أو على الصلاة في المسجد جماعة[2]، أو أن تحرم الموسيقى ،وما يشبهها من المسائل التي يمكن أن توصف بأنها مسائل اجتهادية اختلف في حكمها الفقهاء، تتعلق بخاصة العبد في علاقته مع ربه، لا يُحَاسِب عليها إلا الله تعالى يوم القيامة، وليس لها مُطَالِب من جهة العباد، ولا يترتب على فعلها أو تركها أذية لغيره من المسلمين.

ومن ناحية أخرى فإن هذه مسائل يتباحث فيها العلماء، ويُبين كل منهم القول الراجح عنده بدليله، فمن يتبين له صحة أحد القولين تبعه، ومن يقلد أهل القول الآخر، ولو كان ضعيفا، فلا إنكار عليه، ولكن لا ينبغي أن يترتب على قيام النظام الإسلامي أن تقوم الدولة بفرض تصور القائمين على أمرها على أفراد المجتمع، أو ترجح اجتهادًا على آخر في المسائل السابقة وفيما يشبهها من مسائل، وتلزم به الناس؛ إذ أن مبدأ التعددية المذهبية اعتبر منذ ميلاد الأمة الإسلامية مبدأ أصيلًا لا يجوز تجاوزه.

[1] ذهب الجمهور إلى أن حلق اللحية حرام، بينما ذهب بعض المعاصرين وبعض الشافعية إلى أن حلقها مكروه، حملا للأمر بإطلاقها وإعفائها وتوفيرها على الندب؛ لتعلقه بالعادات كالأكل والشرب .

[2] ذهب الحنابلة والظاهرية إلى أن صـــلاة الجماعة فرض عين على كل قادر عليها، وذهب (الجمهور) مالك وأبو حنيفة وكثير من الشافعية إلى أنها سنة مؤكدة. بداية المجتهد لابن رشد، 102/1، ط/ دار الفكر، بيروت

الخاتمة وأهم النتائج

وبعد :

فهذا آخر ما يسره الله تعالى لي بحثه في هذا الموضوع المهم، واستغفر الله تعالى من كل نقص فيه أو عيب، فغير المعصوم أهل للخطأ والنسيان، ودونك أهم نتائج هذه الدراسة التي توصلت إليها بعون الله وتوفيقه:

1. تحكيم الشريعة في الدولة أول ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي.

2. السيادة في الدولة الإسلامية إنما هي لشرع الله تعالى، وسلطة الشعب السياسية إنما هي سلطة تابعة أو من خلال النظر في القانون الإلهي الذي ينظم هذه السلطة أساسًا، فلا يجوز لجميع أفراد الشعب سن قانون يتعارض مع أي نص من نصوص الكتاب أو السنة، فلا حرام إلا ما حرمه الله تعالى، ولا حلال إلا ما أحله الله تعالى، وما جاء الإسلام إلا لينفي عن البشر سلطة التشريع المطلقة العليا، ويجعلها خالصة لله تعالى.

3. النص في الدستور على أن السيادة للشعب وحده يعني سيادة القوانين التي يسنها ممثلو الشعب، وأما النص على أن الشريعة الإسلامية — أو حتى مبادئها – المصدر الرئيسي للتشريع يفيد أن السيادة لأحكام الشريعة الإسلامية، مما يؤدي إلى التناقض ، وإلى التساؤل لمن منهما يكون له العلو والسمو ويخضع لحكمه الجميع؟

4. تطبيق الشريعة هو الطريق لتحرير الإنسان من عبوديته لغيره من البشر وتحقيق العبودية الواجبة لله تعالى، وهو أعظم ضامن من استبداد السلطتين التنفيذية والتشريعية، وينبع تقيد المسلم السوي بتشريعات وقوانين الإسلام من إيمانه الداخلي ولو لم يكن عليه رقيب من البشر، ومن خلال تطبيق الشريعة تنتظم العلاقة بين السلطات الحاكمة والمسلمين على أساس رابطة الأخوة الإسلامية، وكذلك تنظم الأخوة الإنسانية وقاعدة لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ورابطة البر والقسط العلاقة بين السلطة الحاكمة وغير المسلمين.

5. منطلق الالتزام بالشريعة ليس نصًا في دستور يمكن بسهولة الالتفاف حوله، وإنما يرجع أولًا وأخيرًا إلى فهم الإسلام فهمًا صحيحًا، واليقين أن عبادة الله تعالى لا تتحقق بإقامة شعائر تعبدية في مسجد أو بيت، ولكنها تتحقق بالخضوع الكامل لمنهج الله تعالى.

6. بنظرة سريع في فلسفة العقوبات الشرعية في الإسلام يتبين أنها خلقت حاجزًا نفسيا يحول دون الإقدام على الجريمة بتشريع العقوبة الأعلى ثم النزول بها للأخف، وهذا يجعل العقوبة مستحضرة في ذهن من يريد فعل الجريمة، فيردعه الخوف من شدة العقوبة، وفي نفس الوقت كثيرًا ما تنزل العقوبة الأصلية إلى عقوبات أخف لأكثر من سبب، منها صعوبة شروط إيقاع العقوبة، وصعوبة الإثبات، وقد تسقط العقوبة كلية لوجود شبهات مسقطة أو بسبب عفو المجني عليه أو أوليائه، وكذلك خلقت الشريعة حاجزًا نفسيًا يحول دون الإقدام على الجريمة بحرصها على إشهار العقوبة ردعًا لمن تسول له نفسه ارتكابها، بل إنها أحيت النفوس بإقامة القصاص ، فكل من أراد القتل سيذكر أنه سيُقتل، فيترك القتل فيحيا، ويحيا من أراد قتله، وكذلك فإنه لا يُقتل بالقصاص إلا القاتل، وفي هذا القضاء على ما يحدث من قتل غير القاتل إذا كان القاتل وضيعًا ، أو تُقتل أكثر من نفس في مقابل من قُتل، وأخيرًا ففي القصاص شفاء غيظ الأولياء وإرضاؤهم ، فلا تندفع النفوس للانتقام، ويظل القتل المتبادل لعشرات السنين.

7. يرى أغلب الفقهاء الدستوريين خضوع الدولة للقانون، أي أن سيادة الدولة مقيدة وليست مطلقة، ولكنهم اختلفوا في الأسس التي يتم بها تقييد سيادة الدولة، وأيدوا ذلك ببعض النظريات، ولكن الواقع أنه لا يوجد

بين هذه النظريات نظرية تستند إلى أساس مقبول، وذلك على الرغم من أهمية هذه المسألة؛ لأن ترك سيادة الدولة بدون حدود تقيدها يعني القضاء على حريات الأفراد وحقوقهم.

8. خضوع الدولة الإسلامية للقانون مختلف تمامًا عنه في القانون الوضعي ، حيث إنها دولة قانونية منذ نشأتها، وأساس خضوعها للقانون هو وجود التشريع الإلهي، سواء أكان تعبيرًا عن إرادة الله تعالى مباشرة عن طريق الكتاب، أو بطريق غير مباشر عن طريق السنة النبوية أو كان عن طريق الاجتهاد بالاستنباط من نصوص التشريع الإلهي.

9. تلك الدولة القانونية الخاضعة للشريعة الإسلامية تنفرد بامتلاك المناهج المصلحة للسلوك الإنساني دون غيرها بلا منازع، وذلك عن طريق منظومة ثلاثية تتكون من العقيدة الإسلامية وما ينبني عليها من الأخلاق الإسلامية، والعبادات الإسلامية، وهذه المنظومة جديرة بحق أن تحقق الدولة القانونية وأن تصلح السلوك الإنساني للفرد والمجتمع والدولة وتوجه إرادة الجميع إلى الإيمان والعمل الصالح.

10. مصادر القواعد الدستورية هي التشريع- ويشمل الدستور والقوانين الأساسية واللائحة الداخلية للبرلمان- والعرف، وأحكام القضاء الدستوري، ولا جدال أن جميع المصادر الدستورية السابقة محكومة بسلطة المشرع الأعلى سبحانه وتعالى، وهي في مجملها لا تخرج عن ثلاثة مصادر وهي الكتاب والسنة والاجتهاد، وهذه المصادر التشريعية تضع أمام المجتهد موارد عظيمة هائلة لاستنباط الأحكام الصالحة لكل زمان ومكان.

11. الكتاب والسنة هما المصدران للتشريع، والسنة النبوية حجة في التشريع مثل القرآن الكريم بمعنى وجوب العمل بمقتضاها، حيث لا يمكن إقامة حكم الله تعالى بدون إقامة حكم رسوله، والسنة بما تحتويه من أحاديث آحاد مصدر لتشريع القواعد الدستورية، كما هي مصدر لتشريع القواعد القانونية العادية.

12. لا يعد مصدرًا للتشريع من السنة القولية ما يتعلق بالأمور الدنيوية التي لا علاقة لها بالتشريع وليست مبنية على الوحي، وكذلك لا يُعد مصدرًا للتشريع – بمعنى ما يجب أن يُتابع فيه الرسول قانونًا، ويعاقب من يخالفه، وليس ما يدخل في باب التشريع باعتبار إباحته في حق المكلفين- أقول لا يعد مصدرًا للتشريع أفعاله ﷺ الجبلية، وهي التي تصدر منه بحسب الطبيعة البشرية، أو بصفته إنسانًا كالأكل والشرب والمشي، ولكن لو تأسى به أحد في ذلك فحسن، وكذلك لا يعد مصدرًا للتشريع ما صدر عنه باعتبار ما له من الإمامة والرياسة العامة، فيما يتعلق بالتفاصيل والجزئيات أو التنظيمات والتطبيقات لمبدأ معين؛ لأن هذه الأمور مبنية على المصلحة القائمة في عصره ﷺ ، وأما ما صدر عنه ﷺ في الشؤون الدستورية أو ما يتعلق بنظام الحكم فيما يقرر مبدأً عامًا أو قاعدة كلية فهو بالطبع تشريع عام ومصدر للتشريع.

13. الإجماع حجية شرعية في كل العصور، وهو مصدر للأحكام الشرعية سواء أكانت دستورية أو غير دستورية، ولكن حجية الإجماع لا تعني أن الأمة مصدر من مصادر التشريع، أو أن لها الحق في أن تنشئ الأحكام ابتداءً كما يمكن أن يحدث في الأنظمة الوضعية؛ فالإجماع بدون مستند قول بالرأي في دين الله تعالى، وأحداث تشريع جديد بعد الرسول ﷺ، وذلك غير جائز.

14. مذهب الصحابي حجة، سواء في ميدان الأحكام الدستورية أو في غيرها، وقد استنبط العلماء العديد من الأحكام الدستورية الهامة من خلال سنة الخلفاء الراشدين.

15. القياس مصدر من مصادر التشريع، حيث إن النصوص الشرعية لم تحط إحاطة تفصيلية بكل المسائل الفرعية، ويحتاج الحكم فيها إلى النظر في الأدلة وإلى الاجتهاد والمقايسة لإلحاق النظير بنظيره، وذلك سواء في نطاق

التشريع العادي أو التشريع الدستوري، ولو افترضنا أن كل الأحكام الدستورية مبادئ عامة، فإنه لا يوجد ما يمنع من قياس المبادئ على المبادئ، وقد وقع فعلًا.

16. المصالح المرسلة مصالح لم ينص الشارع – سبحانه – على إلغائها ولا على اعتبارها، فهي لا تستند إلى دليل معين، ولكن تستند إلى مقاصد الشريعة، وهي – وفقًا لشروطها وضوابطها – من مصادر التشريع الإسلامي، سواء في مجال القانون العام أو الخاص، وتعتبر أساس مشروعية ممارسة أي سلطة من سلطات الدولة، حيث يجب أن تنتزع الشرعية عن أي سلطة تخرج عما استهدف تحقيقه من مصالح عامة لجماعة المسلمين.

17. العرف يكون مصدرًا للتشريع العادي وكذلك الدستوري، وعلى سبيل المثال يرجع في تطبيق الشورى في الحكم، حيث لم يحدها الشارع بحد معين يمكن أن تطبق في حدودها، ولا تتعداها، فيرجع في هذا التطبيق إلى ما يجري عليه عرف الناس مما لا يخالف دليلًا شرعيًا.

18. سد الذرائع أصل من أصول التشريع؛ لأنه إذا كان الفعل ذريعة إلى المفسدة الراجحة، والشريعة جاءت بمنع الفساد وسد طرقه ومنافذه، فلابد من منع هذا الفعل.

19. شمول الشريعة من ناحية التصور الاعتقادي، يتمثل في أنه يجب على المسلم أن يعتقد اعتقادًا جازمًا أن الشريعة تقيم نظامًا شاملًا يربط بين الخالق والمخلوق من حيث الإيمان بالله تعالى ربًا وخالقًا ومدبرًا ومشرعًا، ويربط بين الدنيا والآخرة من حيث نتائج استجابته أو إعراضه عن هذا الإيمان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تقيم نظامًا كاملًا شاملًا يكون بمجموعه دين الله تعالى، ولا تسمح بإهمال أي جزء منه؛ لأن رفض أو رد جزء منه يساوي رفض أو رد الكل؛ لأن عبودية الإنسان لخالقه عبودية شاملة، ولا يسمح للإنسان أن يقر بجانب منها ويرفض جوانب أخرى.

20. شمول الشريعة الإسلامية من ناحية جانب المعاملات يتمثل في شمولها جميع روابط القانون العام والخاص في الاصطلاح الحديث؛ سواء الأحكام المتعلقة بالأسرة وهو ما يعرف الآن بقوانين الأحوال الشخصية، والأحكام المتعلقة بالمعاملات المالية وجميع أنواع العقود والتصرفات التي يقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأفراد، وهذا يدخل فيما يسمى الآن بالقانون المدني، والأحكام المتعلقة بالجانب الجزائي من العقوبات الدنيوية الشرعية التي قدرها الله تعالى نصًا كالقصاص والحدود، أو غيرها من العقوبات التعزيرية، وهذا ما يسمى الآن قانون العقوبات، والأحكام المتعلقة بجانب الإثبات والمرافعات فيما يسمى الآن قانون المرافعات، والأحكام المتعلقة بنظام الحكم من وجوب نصب الإمام وعلاقة الحاكم بالمحكومين وحقوق الأفراد والجماعات وحرياتهم، وهو ما يسمى الآن بالقانون الدستوري، والأحكام المتعلقة بعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في السلم والحرب، وهو ما يسمى الآن بقانون العلاقات الدولية وغيرها من الأحكام.

21. يسر الشريعة ورفعها الحرج يظهر جليًا في أنها شرعت الرخص في السفر والمرض والإكراه وعند النسيان والجهل ، وفي حالات العسر وعموم البلوى وغير ذلك، و ويظهر أيضًا في رعايتها الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية.

22. استقراء نصوص الشريعة وتتبع تعليلاتها يدل على أن الشارع الحكيم ما قصد بتشريعه الأحكام للناس إلا حفظ مصالح العباد سواء أكانت مصالح ضرورية تتعلق بحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، أو حاجية أو تحسينية.

23. جمع الشريعة بين الثبات والمرونة يتبين بأنها تتصف بالثبات في المقومات الأساسية التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وهي منطقة الأدلة القطعية المحكمة، ثم لا تضع في الأمور المتغيرة أحكامًا تفصيلية ثابتة، فتكون الفروع الجزئية والتفاصيل المتعلقة بالكيفيات والإجراءات متسمة في أغلبها بالمرونة والتجدد، وهذه في الأصل منطقة الأدلة الظنية، وقليل فيها الأدلة القطعية المحكمة.

24. آليات الديمقراطية والتعددية السياسية ثاني ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي، ويتعلق بهذا الباب دراسة المبدأ الديمقراطي نفسه، ودراسة أهم مقوماته وهي الأحزاب السياسية والانتخابات والحقوق والحريات من المنظور الإسلامي.

25. أهم خصائص الديمقراطية على الإطلاق هي أنها تقوم على أساس سيادة الشعب أو سيادة الأمة، وللديمقراطية جانبان: جانب يرفضه الإسلام، وهو حق الأمة في التشريع المطلق؛ لأن هذا التشريع حق خالص لله تعالى وحده، وجانب يقره الإسلام ويوجبه، وهذا الجانب يتمثل في حق الأمة في تولية حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء، وأهم مقومات هذا الجانب من الديمقراطية: الأحزاب السياسية والانتخابات والحقوق والحريات التي تتعلق بالديمقراطية.

26. يحرم البعض التعددية السياسية في الإسلام، ولكنهم يصبغون رفضهم للتعددية السياسية بصبغة دينية، ويرد عليهم بأن الأدلة من الكتاب والسنة التي تنهي عن التفرق تُحمل على التفرق في الأصول الكلية وليس المسائل الاجتهادية، والولاء الحزبي لا يتعارض مع كون معقد الولاء والبراء عند الجميع الإسلام؛ لأن الخلاف في الرأي لا يقطع الأخوة الإيمانية، وإذا كان ظاهر بعض الأحاديث يقتضي كراهية سؤال الإمارة مطلقًا، ولكن الصحيح التفصيل، فمن كان متعينا للولاية وجب عليه قبولها إن عرضت عليه، وطلبها إن لم تعرض، والنهي عن تزكية النفس يستثنى منه ما يكون بالحق لفائدة.

27. إباحة التعددية السياسية والحق في تداول السلطة بالطرق السلمية ينبني أساسًا على عدة مسائل تُشكل بمجموعها إمكانية قيام النظام الحزبي في النظام الإسلامي، وهي شرعية توقيت عقد الرئاسة، وشرعية وجود المعارضة، وشرعية الأخذ برأي الأغلبية.

28. شرعية توقيت عقد الرئاسة في نظام الحكم الإسلامي؛ لأن الإمامة أو الرئاسة عقد من العقود تعقده الأمة مع الحاكم، فإنه إذا اقتضت الضرورة أو المصلحة الراجحة، يجوز تقييده بما يمكن أن يقيد به سائر العقود من الشروط على ألا تحل هذه الشروط حرامًا أو تحرم حلالًا.

29. شرعية وجود المعارضة في نظام الحكم الإسلامي، حيث إن حرية المعارضة نتيجة طبيعية لحرية الرأي، وحرية الرأي نتيجة طبيعية للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأدلة حرية المعارضة هي نفسها أدلة حرية الرأي هي نفسها أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

30. شرعية الأخذ برأي الأغلبية في نظام الحكم الإسلامي، مع بيان أن الأخذ بالأغلبية لا يعني أنها تحكم بما تشاء، أو أنها معصومة من الخطأ، ولكن ينبغي للأخذ بالأغلبية أن تكون أحكامها موافقة للشريعة الإسلامية، وأن يكون في الأمور الاجتهادية التي تحتمل الخلاف وليس في الأصول والثوابت القطعية.

31. ضوابط التعددية السياسية تتنوع من ضوابط ذاتية ينبغي أن يلزم المسلم بها نفسه، مثل ألا يعقد موالاته ومعاداته على أساس الانتماء إلى الحزب، ولا ينصره في الباطل كما ينصره في الحق، وضوابط خارجية عبارة عن قوانين ملزمة للجميع تتمثل في وجوب التزام الأحزاب بكل ثوابت ومحكمات الشريعة الإسلامية، وفي عدم جواز

قيام الأحزاب التي تنادي بنبذ كتاب الله تعالى والاحتكام إلى شرائع وقوانين تخالف شريعة الله تعالى، وتدعو إلى فصل الدين عن الدولة.

32. قول البعض أن العامة ليس لها شأن بالانتخابات أو بالشورى؛ سواء أكان هذا بطريق مباشر كالاقتراع العام، أو بطريق غير مباشر، كأن تتم الشورى أو اختيار الرئيس بواسطة هيئة ينتخبها العامة؛ لأنهم لا يستطيعون تقييم الناس وحسن الاختيار، وأنه ينبغي قصر هذه الأمور على أهل الحل والعقد، هو قول متأثر بالعصر الذي كان فيه الصحابة، عندما كان أهل الحل والعقد معروفين بأعيانهم، واتفقت الأمة جميعًا على مبايعتهم، والانقياد لهم، ولكن الواقع أنه لا يمكن أن يُعرف أهل الحل والعقد في عصرنا إلا بالانتخاب الذي يقوم به عامة الناس الذين تتوفر فيهم الشروط المطلوبة، فضلًا عن أنه لا يمكن أن يكون لأهل الحل والعقد أي فاعلية إذا قام الحاكم بتعيينهم، وسيكونون حينئذ واجهة تخفي خلفها كثيرًا من عوامل الضعف والظلم.

33. تُعد عملية الانتخاب في نظر الفقه الإسلامي شهادة للمرشح بالصلاحية والأهلية، أي أنه يزكيه لأداء مهامه، وللشهادة عمومًا منزلة عظيمة في الإسلام إذ اتفق العلماء على اشتراط العدالة في الشاهد، والحد الأدنى المطلوب توافره في العدل هو القيام بالواجبات وعدم فعل الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر كحد أدنى.

34. تُفصل الدساتير الكثير من الضمانات ضد انتهاكات الحقوق والحريات حتى يكفل لها أعلى قدر من الحرمة والتوقير عند جميع سلطات الدولة، ، إلا أن ذلك لا يشكل بمفرده ضمانة كافية، لذلك أرى أنه ينبغي أن يعدل الأسلوب الذي تحرر به الدساتير في باب الحقوق والحريات على وجه الخصوص، فيذكر عند بيان كل حق او حرية ثلاثة أمور: الأول: بيان الحق أو الحرية. الثاني: كيفية تنظيم الحق أو الحرية. الثالث: بيان إجراء شعبي معين إذا أصرت السلطات على انتهاك الحق أو الحرية.

35. ضمانات الحقوق والحريات في الإسلام تبدأ بتحرير الإنسان من الخضوع لغير الله تعالى، ثم ببيان أسباب الاستبداد حتى يمكن توقيه، ثم بأن يرفعها الإسلام من مجرد حقوق إلى أنها فرائض وواجبات، ثم بات يحصنها الإسلام تشريعيًا من كل جانب.

36. من أهم الضمانات التشريعية التي كفلها الإسلام للحقوق والحريات أنه استطاع أن يوفق بين مصلحة المجتمع وأمنه في أن تكون الدولة ملزمة حال وقوع الجريمة أن تكشف عن الجناة؛ حتى تنزل بهم العقوبة المطلوبة، وبين حقوق وحريات أفراده حيث وضع قيودًا وشروطًا عديدة عند توجيه الاتهام للآخرين.

37. وكذلك من أهم الضمانات التشريعية التي كفلها الإسلام للحقوق والحريات أنه أعطى المواطنين حق النقد العلني والمحاسبة للحاكم، ووكذلك اشتمل على حماية حياة الأفراد الخاصة والنهي عن التجسس والأخذ بالظنة، فضلًا عن اشتماله على حق التقاضي ضد السلطة إذا جارت عليه أو حرمته حقًا من حقوقه، ولا شك أن سلطان القاضي في الإسلام مستقل عن سلطان الحاكم أو ولي الأمر؛ وسبب ذلك – سواء قلنا أن القاضي نائب عن الإمام أو غير نائب – أنه يستمد حكمه من تنفيذ أحكام الشرع، وليس من تنفيذ أحكام الحاكم أو الإمام، وأخيرًا فقد حرر الإسلام الأرزاق من سلطة الدولة.

38. نظام المجلسين التشريعيين ثالث ضوابط الإصلاح السياسي من المنظور الإسلامي.

39. طبيعة نظام الحكم الإسلامي وخضوع الجميع حكامًا ومحكومين للشريعة الإسلامية يشكل حلًا جذريًا لجميع مشكلات الحكم، سواء التي تتعلق بكيفية الفصل بين السلطات، أو بكيفية إخضاع الرئيس بسلطاته الواسعة للقانون.

40. منع المرأة من المشاركة في الحياة السياسية عند بعض أهل العلم في نظام الحكم الإسلامي؛ بحجة أن المجالس النيابية ولاية، والمرأة ممنوعة من الولاية على الرجل، بل إن ولاية تلك المجالس أعلى مرتبة من الولاية العامة؛ لأنها هي التي تحاسب رئيس الدولة أو الحكومة أو السلطة التنفيذية، وتقوم بعملية التشريع، يرد عليه بأن الحظر يتعلق بالولاية العظمى، ويلحق بها ما كان بمعناها في خطورة المسؤولية، ونيابة المجالس النيابية وكالة عن الأمة، ولا تدخل في الولاية العامة؛ لأنها لا تعطي صاحبها أي سلطة تنفيذية، والمحاسبة حسب المفاهيم الشرعية لا تخرج عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو عن النصيحة في الدين، وهذه الأمور يقوم بها الرجال كما تقوم بها النساء، وأما التشريع، فإن الله ﷻ هو المشرع، وعمل المجلس يقتصر على الاجتهاد في فهم الشريعة، ولم يقل أحد أن الذكورة شرط من شروط الاجتهاد، ومما يؤكد جواز مشاركة المرأة في الحياة السياسية ما شهد به التاريخ الإسلامي من قيام النساء بجهد سياسي ملحوظ في كثير من الأحداث المهمة، مثل قيام النساء بمبايعة الرسول ﷺ، وإعطاء الأمان والجوار، وقد شاركت النساء فيما هو أشق وأصعب من العمل السياسي، ألا وهو العمل الجهادي.

41. تتمثل بعض مبررات نظام المجلسين في الأنظمة المعاصرة في إمكانية تغيير التمثيل في نطاق كل من المجلسين، واشتراط كفاءات خاصة في أعضاء أحد المجلسين مما يؤدي إلى تعويض النقص الذي قد يترتب على الاقتراع العام في المجلس الآخر، ومنع استبداد المجالس، حيث لا يختص مجلس واحد فقط بسلطة التشريع وإقرار السياسات العامة للدولة فضلًا عن مراقبة أعمال السلطة التنفيذية.

42. نظام الحكم في الدولة الإسلامية يتطلب وجود مجلسين ، ولكن هذين المجلسين يتميزان عن نظام المجلسين المعاصر بأنهما مختلفان في تشكيل كل منهما، مختلفان في طريقة اختيار أعضائهما، مختلفان في شروط العضوية المطلوبة في كل منهما، مختلفان كذلك في اختصاصهما، ومجلس أهل الاجتهاد لا يُعد مجرد عاملًا مساعدًا على تنوع التمثيل السياسي والشعبي أو على الاستقرار والثبات، ولكنه يمثل في النظام الإسلامي جوهره وشريان حياته؛ لأنه يقوم بحماية الأسس والقواعد التي يقوم عليها النظام، وهؤلاء الحماة هم علماء الشريعة المخلصون العاملون الذين يبغون وجه الله سبحانه وتعالى.

43. التمييز بين مجلس نواب الأمة، ومجلس أهل الاجتهاد يتمثل في أنه لا يشترط في أعضاء مجلس نواب الأمة أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لمعرفة ظروف المجتمع وأحواله السياسية، وكيفية تحقيق أهدافه، واختيار الأصلح للحكم إن وَكِل إليهم هذا الأمر، ولكن يُشترط في أعضاء مجلس أهل الاجتهاد أن يكونوا من العلماء الذين بلغوا أعلى درجات العلم الشرعي في تخصصاتهم العلمية، وأما كيفية تحديد كل منهما، فإن أهل مجلس النواب هم أهل الشوكة الذين يحوزون ثقة أكبر عدد من الناس، ولا يُعرف ذلك في عصرنا إلا بالانتخاب العام، وأما أهل مجلس الاجتهاد فإنه لتفادي التعيين، وكذلك لتفادي ترفع أهل الاجتهاد عن منافسة من هم دونهم، فإنه ينبغي أن تقتصر المنافسة عليهم بنظام الدوائر المغلقة، ويختار العلماء بأنفسهم أفضلهم.

44. المصدر الرباني للشريعة لا يضفي أي قداسة على النظام السياسي، ولا يعني أن السلطة السياسية تستمد شرعيتها من الحق الإلهي، ولكنها تستمد شرعيتها من الأمة، والفرق واضح في الإسلام بين مصدر السلطة السياسية، وهو الأمة، وبين مصدر النظام القانوني الذي يخضع له الجميع حكامًا ومحكومين، وهو الشارع الحكيم.

45. أهم ضوابط التشريع أو ضوابط عمل الهيئة التشريعية في الإسلام فيما يتعلق ببحثنا تتضح بالإجابة على بعض التساؤلات المهمة، مثل: ما هي شروط الاجتهاد في الهيئة التشريعية ، وهل يقبل تجزؤ الاجتهاد، وهل يجوز

تقنين الشريعة، وما هي منزلة العقل ودوره الحقيقي في الإسلام، وكيفية التمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز فيها الاجتهاد، وأخيرًا هل يجوز التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية؟

46. الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدًا في نوع من العلم، أو في باب من أبوابه، مقلدًا في غيره.

47. الاجتهاد الجماعي هو الصيغى المثلى للاجتهاد في عصرنا الحديث، بحيث يجمع شتات المعارف والعلوم بجمع التخصصات المختلفة حتى يكمل بعضها بعضا.

48. ولا يوجد ما يمنع من صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات ممهدة لها، جامعة لإطارها، في صورة مواد قانونية، يسهل الرجوع إليها، وهو ما يسمى بتقنين الشريعة.

49. وينبغي التمييز بين المجالات التي يجوز والتي لا يجوز فيها الاجتهاد، حيث إن تعامل المجتهدين مع النصوص يتفرع إلى منطقتين متميزتين : منطقة مغلقة: لا يدخلها النظر والاجتهاد بتغيير أو تعديل أو ترجيح أو تضعيف، وهي منطقة القطعيات التي ثبت الحكم فيها بنصوص قطعية في ثبوتها – أي بقرآن أو سنة صحيحة – قطعية في دلالتها – بحيث تدل على المراد منها دلالة واضحة تحتمل معنى واحدا، فهذه لا يجوز أن يختلف فيها المسلمون، ولا أن يقننوا ما يخالفها، مثل أصول العبادات، وكل ما له في الكتاب عقوبة مقدرة، أو نصاب مقدر، أو عدد معين، حيث لا يتغير في أصله بتغير البيئة واختلاف العصر ، وكذلك لا مجال للاجتهاد فيما كان فيه إجماع سابق ، حتى مع عدم ورود نص قطعي؛ لأن المجتهدين إذا أجمعوا على حكم، فهو حكم الأمة، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

50. وأما المنطقة الثانية التي يتعامل فيها المجتهدون مع النصوص فهي المنطقة المفتوحة:وهي منطقة واسعة تتعدد فيه الآراء وتختلف فيه الاجتهادات، وهي تكون فيما لا نص فيه أو إجماع، وتكون كذلك فيما فيه نص من ناحية الفهم والتطبيق، فيمكن تغير الحكم الظني المحظور – مثلًا – إلى مباح أو العكس، إذا تغير السبب الذي يقتضي الحظر إلى سبب آخر يقتضي الإباحة أو العكس، وكذلك يمكن تخصيص النص الظني بالمصلحة الملائمة، وليس في ذلك تعطيلًا للنصوص؛ لأن التخصيص بيان لا تغيير، بدليل بقاء العمل بالعام في غير ما خصصته المصلحة.

51. وأخيرا فإن مسألة التدرج في تطبيق الشريعة لا ينبغي أن ينظر إليها من جانب واحد، إما القول بأنه لا مجال للتدرج حيث أقفل بابه بتشريع الأحكام، أو القول أن الحكمة قاضية بالتدرج وصولًا للمطلوب، ولكن تتجلى المسألة ببحثها من كل جوانبها، وأول هذه الجوانب هو أن الإقرار بهيمنة الشريعة وحاكميتها وتقديمها والقبول بها قولًا وعملًا دون شرط أو استثناء هو قاعدة الإيمان وأصله، ولكن ينبغي الوعي بتوصيف المرحلة، وهل المرحلة مرحلة تمكين أو غير ذلك من المراحل؟ والوعي بالفرق بين صور التدرج المختلفة، ومعرفة ما يجوز منه وما لا يجوز، فقد يطلق مصطلح التدرج ويراد به أو يُفهم منه: التدرج التشريعي الذي ينمو فيه الإيجاب والمنع بصورة تدريجية من الأخف إلى الأشد، ولا ريب في حرمة هذا الفهم، وقد يُراد به: التدرج في البيان أو البلاغ، بمعنى بيان بعض أحكام الشريعة والسكوت عن بعضها حتى يحين الوقت المناسب لبيانها، وقد يراد به: تطبيق الأحكام الشرعية التي تحققت شروط تطبيقها وانتفت موانعها، وترك تطبيق الأحكام التي لم تتحقق شروط تطبيقها أو لم تنتف موانعها.

52. وهناك بعض الأحكام الشرعية التي لا يجوز التدرج في تطبيقها؛ لأنها ثوابت الشرع، وأي مساس بها يخل بالموازين والأسس التي يقوم عليها المجتمع، فلا يجوز التدرج بإقرار الأمور المحرمة بنصوص ثابتة كالزنا والخمر

والميسر بإباحتها مبدئيًا ثم التدرج في إبطالها، وكذلك لا يجوز التدرج بعدم الإبطال الفوري للقوانين التي تعمل على فساد المجتمع وانحلاله، سواء تعلق ذلك بالقوانين المبيحة للقنوات الفضائية الإباحية، أو القوانين المبيحة للمواقع الإلكترونية الإباحية على الشبكة العنكبوتية، أو القوانين المنظمة للملاهي الليلية، أو القوانين التي لا تجرم تعري النساء على الشواطئ، وكذلك لا يجوز التدرج أو التبديل في عقوبة القصاص أو الجناية على النفس والجناية على ما دون النفس، فيجب أن يعاقب المجرم بمثل فعله.

53. وهناك أحكام شرعية لا يمكن تطبيقها إلا مع تطبيق النظام الإسلامي ككل، مثل الحدود التي لا يمكن تطبيقها تطبيقًا صحيحًا إلا مع تطبيق النظام الإسلامي ككل، حيث إن إقامة الحدود يتوقف على وجود أسبابها، وتوفر شروطها، وانتفاء موانعها، ومن هذه الأسباب أو الموانع ما هو ثابت، لا يتغير بتغير العصر أو المجتمع، ومن هذه الأسباب أو الموانع ما هو متغير، يتغير من وقت لآخر، ومن شخص لآخر، ومن واقع لآخر، وعدم تطبيق الحدود في حالة عدم تحقق أسبابها وانتفاء موانعها لا يعد تعطيلًا للحد.

54. وهناك أحكام شرعية يجوز التدرج في تطبيقها، منها ما يتعلق ببعض النواحي الاقتصادية، ومنها ما يتعلق ببعض العادات المحرمة التي استحكمت في كثير من أفراد المجتمع بحيث يصعب اقتلاعها دفعة واحدة، أو أنه يترتب على هدمها مفاسد أكبر، وإذا كان المنهج التدريجي التشريعي المرتبط بذات الحكم قد انتهى بوفاة الرسول ﷺ ، فإن المنهج التدريجي التشريعي المرتبط بالتطبيق ومعالجة واقع الناس باق لبقاء سببه واطراد علته ، وهذا التدرج يعني ترك تلك الأعمال الغير جائزة في شريعة الإسلام لفترة محسوبة من الوقت، ولا يُحكم عليها بأنها مباحة؛ لأنه لو قيل عن هذه الأمور المحرمة أنها مباحة يكون هذا تبديلًا لشرع الله تعالى، وهو كفر.

55. يجوز لولي الأمر –كما هو معلوم– أن يحمل الناس على إتباع رأي فقهي معين في الأمور الاجتهادية في مسائل المعاملات، وأما المسائل الاجتهادية التي يمكن أن نحددها بأنها " تتعلق بخاصة العبد في علاقته مع ربه، والتي ليس لها مُطَالِب من جهة العباد" ، فلا أرى أنه للدولة أن تُلزم فيها العباد بقول أو بترجيح معين.

وبعد

اللهم أرنا الحق حقًا وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلًا وارزقنا اجتنابه، واجعل أعمالنا وأقوالنا وحركاتنا وسكناتنا وحياتنا ومماتنا خالصة لوجهك الكريم، وأحينا على سنة نبينا محمد ﷺ، وتوفنا على ملته، واحشرنا تحت لوائه، وأوردنا حوضه، واسقنا من يده الشريفة شربة هنيئة مريئة لا نظمأ بعدها أبدًا، وأدخلنا برحمتك وبفضلك وبجودك وكرمك في عبادك الصالحين المخلصين المحسنين الصادقين، واجعلنا في جوارك وحفظك وحرزك وحصنك وحمايتك، ومن أرادنا وديننا بشر فاجعل اللهم كيده في نحره، واجعل تدبيره تدميرًا عليه، وانصر إخواننا المستضعفين في كل مكان، وقيض لهذه الأمة أمر رشد، يُعز فيه أهل طاعتك، ويُهدى فيه أهل معصيتك، ويؤمر فيه بالمعروف، ويُنهى فيه عن المنكر، ويحكم فيه كتابك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفهرس